FLORIN
GEORGESCU

SOCIETATE ȘI RELIGIE

EDITURA
ȘTIINȚIFICĂ
ȘI ENCICLOPEDICĂ

Scanned with OKEN Scanner

FLORIN GEORGESCU

SOCIETATE ȘI RELIGIE

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ
București, 1982

Scanned with OKEN Scanner

I. ORIGINEA ȘI DEVENIREA ISTORICĂ A RELIGIEI

1. Probleme preliminare

Cercetarea începuturilor religiei are de întîmpinat, cel puțin în anumite privințe, obstacole deosebit de mari. Religia este, desigur, un fenomen social complex. Dar, ca oricare alt domeniu al vieții sociale, ea ființează prin indivizi, manifestîndu-se ca expresie a conștiinței acestora. Cercetarea trebuie să pornească și în cazul ei „de la indivizii reali, vii, considerînd conștiința (în cazul analizei noastre : conștiința religioasă — *n.n.*) *numai (s.n.)* ca fiind conștiința lor“ [1]. Religia viețuiește prin indivizi, este trăită de aceștia, ținînd de lumea lor lăuntrică. A discuta despre religie în pragul începuturilor sale — și pentru o lungă perioadă ulterioară — înseamnă, în fapt, a face din conștiința oamenilor din acele timpuri obiect nemijlocit al cercetării, lucru de la sine înțeles imposibil. „Omul preistoric — scrie Leroi-Gourhan — nu ne-a lăsat decît mesaje trunchiate. El a putut pune pe pămînt o pietricică oarecare la sfîrșitul unui lung ritual în care oferea ca jertfă, pe o coajă de copac vopsită în ocru, un ficat fript de bizon. Gesturile, cuvintele, ficatul, coaja copacului care a servit ca taler au dispărut“ [2]. A rămas doar pietricica. Omul de știință trebuie să reconstituie trecutul pornind numai de la aceasta. Dar, nu este cu totul exclus să se păstreze și celelalte obiecte materiale, și de ce nu, și gesturile, și cuvintele. Au dispărut însă ideile vii, stările de spirit trăite de omul preistoric în baza cărora toate elementele materiale menționate formau un singur tot și care ne-ar da posibilitatea să înțelegem semnificația fiecărui element al ritualului. De ce ficat și nu alt organ, de ce pe

---

[1] Marx-Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1958, p. 27.

[2] André Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire*, Presses Universitaires de France, 1964, p. 3.

Scanned with OKEN Scanner

o coajă vopsită, de ce un anume gest etc. Credințele așa cum au viețuit ele în acele vremuri au pierit odată cu cei care le-au trăit. De aceea, putem spune, nu avem cum realiza o cunoaștere nemijlocită și precisă cu privire la momentul originar al religiei și pentru o lungă perioadă ulterioară. O atare situație explică existența atîtor opinii și controversele cu privire la formele de început ale fenomenului religios. Explicațiile avansate de un autor sau altul — se înțelege, ne referim la cele de ținută — se înscriu, în linii mari, în perimetrul ipotezelor.

Realismul la care obligă dificultatea sus-amintită nu trebuie să conducă însă la pesimism gnoseologic, la nihilism. Credința religioasă, e drept, trăiește prin indivizi. Prin conținut, semnificații și funcționalitate, religia este însă conștiință socială. Deși subiectivă ca existență, conștiința se obiectivează, se traduce în manifestări obiective. În unele situații procesul obiectivării se finalizează în obiecte materiale care, dăinuind peste epoci, pot să dea seama despre ideile în baza cărora au fost făurite.

Trecutul îndepărtat al neamului omenesc poate fi reconstituit procesual prin studiul rămășițelor materiale. Arheologia, care a făcut atît de mult pentru descrierea modului de viață al omenirii primitive, este chemată să-și spună cuvîntul și cu privire la viața spirituală din acele timpuri. Lucrurile însă nu sînt atît de simple precum ar părea, poate, la prima vedere. Cercetarea modului în care oamenii își procurau cele necesare traiului, spre pildă, reprezintă o sarcină „relativ" ușoară comparativ cu exigențele care se ridică atunci cînd se pune problema investigării sistemului de idei și credințe religioase. În primul caz, într-un fel, „documentele" arheologice grăiesc prin ele însele. În cel de al doilea, interesează însă nu relicva în sine, ci gîndul care a stat în spatele ei. Se pune deci problema decodificării materialului arheologic. Iar codul pentru descifrarea acestui „limbaj" în care a vorbit spiritul religios al vremurilor îndepărtate va fi, într-o mare măsură, în funcție de concepția cercetătorului, de ceea ce înțelege el prin credință, de reperele pe care le consideră a fi semnificative pentru fenomenul religios. Soluția depinde nu atît de obiectul cunoașterii cît mai ales de metodă, dacă aceasta

Scanned with OKEN Scanner

este sau nu corect construită, de teoria care stă la baza demersului investigativ. Dar, oricît de bine puse la punct ar fi metodologia și sistemul categorial, teoretic, nu trebuie uitat că cercetătorul este produsul unui mediu cultural determinat și că, în consecință, el nu se poate debarasa de valorile timpului în care trăiește, și pe care le-a integrat și structurat în personalitatea sa. Realitățile trecutului vor fi privite, oricum, cu ochii prezentului, or „a înțelege înseamnă a te transporta în altă viață“ [3].

Datele arheologice reprezintă, desigur, un fel de limbaj, un mijloc de comunicare al epocilor de demult către timpurile noastre. Transmiterea informației nu se realizează însă în cadrul unui sistem de comunicare obișnuit, întrucît subiectul care comunică nu mai există. Omul vremurilor preistorice — care transmite sub forma relicvelor experiența religioasă trăită — nu interacționează cu subiectul receptor, cu omul de știință care decodifică mesajul său pentru a „controla“ corectitudinea decodificării. Dificultatea este cu atît mai mare cu cît datele arheologice, considerate de cercetător ca limbaj, nu au fost instituite cu scopul de a se comunica prin ele un anume mesaj, experiența trăită. Ele sînt, e drept, forme ale obiectivării lumii lăuntrice a subiectului religios, în care, cu ingeniozitate, se poate citi ceva despre această lume, dar care, pînă la descoperirea integrală a codului de descifrare, se prezintă în fața cercetătorului, cum s-a spus, ca o realitate „opacă“ sau „mută“. Este de adăugat la cele de mai sus și faptul că documentele arheologice reprezintă producția „vorbită“ a unei forme de conștiință socială care, privită din perspectivă gnoseologică, este, prin excelență, denaturare, „rupere“ de realitate.

Ca formă de conștiință socială, religia se obiectivează și prin faptul că ea ființează și funcționează în structuri specifice, care, ca structuri, se manifestă cu o anumită invarianță; ea se reproduce în lungul timpurilor în fiecare individ și cu fiecare generație. Deși prezentă în conștiința subiectului și numai aici, gîndirea acestuia

---

[3] P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 9.

Scanned with OKEN Scanner

lucrează după „normele" sistemului spiritual religios, iar normele apar în raport cu individul ca ceva obiectiv, care se impune de la sine. Ceea ce Marcel Mauss afirmă despre instituție în general se poate spune și despre religie : ea apare ca „un ansamblu instituit de acte sau de idei, pe care indivizii îl găsesc în fața lor și care li se impune mai mult sau mai puțin" [4]. Formați în spiritul religiei profesată de grupul din care fac parte, indivizii vor reproduce prin conștiința lor proprie structurile specifice modului religios de raportare la lume. Structura de gîndire specifică religiei ca formă de conștiință socială, înțeleasă ca „sistem de transformări" [5], face posibilă, cum ar spune Michel Foucault, o „arheologie a spiritului religios". Identificînd structurile care funcționează actual și procedînd retrospectiv, din aproape în aproape, cunoașterea are putința de a ajunge la un tablou aproximativ cu privire la credințele de început. Înaintarea spre origini presupune însă, necondiționat, o permanentă confruntare cu datele arheologiei.

O altă direcție pe care se avansează spre soluții menite să explice originea religiei este cercetarea etnografică. Studiul credințelor profesate de comunitățile umane contemporane care se găsesc pe o treaptă de dezvoltare istorică timpurie, relativ comparabilă cu acele etape din istoria omenirii de mult apuse și despre care vorbesc numai vestigiile acelor timpuri, face posibilă, prin coroborarea concluziilor cu cele obținute de arheologie, luminarea treptată a nașterii credințelor și practicilor religioase. De precizat însă că actualele credințe supuse studiului etnografic sînt, totuși, rezultatul unui proces istoric, fiind forme tîrzii ale religiei. Cît de mult s-a conservat stadiul de început al religiei în credințele care trăiesc este greu de spus. În actuala etapă studiul lor n-ar permite emiterea nor concluzii generale cu privire la origine. Fapt este însă că între religiile pe care le-am numi, în consens cu alți autori, arhaice și religiile dispărute despre care avem informații mai bogate există anumite asemănări. Aceasta îndreptățește

---

[4] M. Mauss, *Oeuvres*, vol. III, Paris, Éd. du Minuit, 1969, p. 150.
[5] Vezi J. Piaget, *Structuralismul*, București, Editura științifică, 1973, p. 7.

Scanned with OKEN Scanner

studiul etnografic ca modalitate relativ eficientă în rezolvarea problemelor care se pun în legătură cu începuturile.

2. Perioada prereligioasă

Istoria religiei nu poate fi lămurită consecvent decît în strînsă legătură cu istoria omului. A vorbi de credințe religioase în afara acestui raport este un nonsens. De aceea, numai cu titlu de curiozitate, vom aminti opinia lui Guyau, care, tributar concepției evoluționiste, va încerca să identifice la unele animale superioare manifestări comportamentale de natură religioasă [1].

Pentru a satisface cît de cît exigențele unei prezentări sistematice, s-ar cuveni să inserăm aci și punctul de vedere teologic, conform căruia originea religiei coincide cu originea omului. Preexistent ființei umane ar fi numai obiectul credinței — lumea transcendentă a forțelor supranaturale. Creat de divinitate, omul i se supune dintru început, venerînd-o într-un fel sau altul. Omul, deci, a fost și a rămas o ființă religioasă. Și (sensul apologetic al unei asemenea afirmații devine de acum evident), va rămîne de-a pururi un subiect credincios.

Ideea despre eternitatea religiei, despre prezența credinței în supranatural în viața omului de la începuturile istoriei sale era ușor de acceptat într-o perioadă în care, departe de a-și pune problema începuturilor credinței, omul nu-și cunoștea nici propria sa origine *. Cînd anii se numărau de la „facerea lumii", de cînd, după versiunea iudeo-creștină, s-ar fi scurs aproximativ 7 mii de ani, era de crezut că oamenii au nutrit idei religioase chiar din acel moment „originar". Astăzi se știe că începuturile

---

[1] M. Guyau, *L'irréligion de l'avenir*, Paris, 1890.

* „Nimeni nu mai crede astăzi — scria Bertrand Russell cu cîteva decenii în urmă — că lumea a fost creată la 4004 î.e.n., dar nu demult orice îndoială cu privire la acest fapt era o crimă de neiertat. Stră-străbunicul meu, studiind grosimea lavei de pe vulcanul Etna, a ajuns la concluzia că lumea este mai veche decît se crede și a publicat într-o carte această idee, insultă pentru care a fost condamnat de întregul comitat și ostracizat din societate. Dacă ar fi avut o condiție mai umilă, pedeapsa ar fi fost de bună seamă mai aspră" (Bertrand Russell, *De ce nu sînt creștin*, București, Editura Minerva, 1980, p. 43).

Scanned with OKEN Scanner

procesului de desprindere a omului de animalitate se situează dincolo de două milioane de ani *. Cu alte cuvinte, istoria ființei care se va numi mai tîrziu om este, aproximativ, de 300 000 de ori mai îndelungată decît cea considerată de religie așa cum ar rezulta din cărțile *Vechiului Testament*. O asemenea constatare științifică nu reprezintă însă o problemă pentru teologi. Saltul cu sute și sute de veacuri peste acel „început" al lumii poate fi făcut în baza acelorași „argumente" prezente în cărțile sfinte : Nu acum șapte milenii au apărut oamenii ca ființe religioase, ci... acum două milioane de ani. Papa Pius al XII-lea, de pildă, își manifesta acordul față de teoria evoluționistă, cu rezerva însă că primii oameni au fost ...Adam și Eva, care, conform mitului, l-au cunoscut pe Dumnezeu, s-au făcut vinovați de păcatul neascultării și, alungați din Eden, și-au cîștigat existența muncind pămîntul, venerîndu-l totodată pe cel care i-a creat. Credința în Dumnezeu a trecut de la ei — deci, de la primii oameni — la urmașii lor, de la aceștia la următorii ș.a.m.d., dăinuind pînă în zilele noastre.

Ideea cu privire la starea de religiozitate a omului dintru început — indiferent de momentul anume al acestui început — nu rezultă din cine știe ce descoperiri teologice. Ea nu reprezintă o premisă de la care trebuie pornit pentru soluționarea unei probleme reale, cum este cea a originii religiei, ci un bastion de apărat cu orice preț. Funcționează, în desfășurarea acestei teze, finalități apologetice, și nu cognitive, pentru că, în fond, problema originii religiei se traduce în întrebarea : ființa divină l-a creat pe om ca ființă religioasă — nu contează cînd : acum 7 mii de ani, o sută de mii, un milion etc. — sau, dimpotrivă, omul a creat religia, ajungînd — atunci cînd se va institui ca subiect religios — să creadă în existența divinității ? Pentru teologi, ca apărători ai religiei, problema alternativelor — „Dumnezeu l-a creat pe om după chipul său", cum sună afirmația biblică, „Omul l-a creat pe Dumnezeu după chipul său", cum au spus numeroși gînditori — se pune în ter-

* Cercetările în curs au făcut posibilă emiterea ipotezei că începuturile procesului de antropogeneză pot fi împinse în trecut cu aproximativ încă două milioane de ani.

Scanned with OKEN Scanner

meni tranșanți : a fi sau a nu fi de partea religiei. În consecință, orice progres științific referitor la problema originilor va fi reinterpretat în spiritul dogmelor. Rezultă că „...o veritabilă știință despre religie presupune o distanțare în raport cu obiectul studiului“ [2].

Teza coincidenței dintre începuturile ființei umane și a originii credințelor religioase este susținută și din afara teologiei, în care caz, desigur, modul de argumentare va fi cu totul altul. Ne-am opri, în acest sens, la opinia lui Mircea Eliade, după care „experiența sacrului constituie un element în structura conștiinței. Cu alte cuvinte, dacă se pune problema «religiozității» sau a «non-religiozității» oamenilor preistorici, susținătorilor «non-religiozității» le revine sarcina să aducă dovezi în sprijinul ipotezei lor“ [3]. Autorul *Istoriei credințelor și ideilor religioase* are dreptate atunci cînd cere partizanilor non-religiozității să aducă argumente. Și aceste argumente trebuie aduse, indiferent de „tăria“ lor în actuala etapă a descifrării problemei. Dar tot atît de firesc ar fi fost — dacă se pune și problema religiozității oamenilor preistorici, mai precis, a oamenilor dintotdeauna — să se formuleze aceeași cerință și față de adepții acestui punct de vedere, căci, oricum, este mai ușor de demonstrat că este ceea ce este decît că nu este ceea ce nu este.

Experiența sacrului constituie, desigur, un element în conștiința omului care face obiectul științei istorice. Considerațiile cu privire la sacru nu mai pot fi însă tot atît de tranșante atunci cînd se pune problema conștiinței omului preistoric, pentru toate etapele devenirii și deci și pentru perioada de început a existenței sale, etape despre care putem spune cîte ceva numai pe o cale indirectă, cercetînd obiectivările conștiinței. „Pe scurt — se scrie în *Prefața* lucrării amintite — «sacrul» este un element în structura conștiinței și nu un stadiu în istoria acestei conștiințe. La nivelurile cele mai arhaice ale culturii, *a trăi ca ființă umană* este în sine un *act religios*, căci alimentația, viața sexuală și munca au o valoare sacramentală. Altfel spus, a fi sau mai de

---

[2] * * *, *Histoire des religions*, vol. III, Éditions Gallimard, p. 1281.
[3] Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, București, Editura științifică și enciclopedică, 1981, p. 3.

Scanned with OKEN Scanner

grabă a deveni *om* înseamnă a fi «religios»“ [4]. Care-i argumentul suprem al unei concluzii atît de categorice? Citim cu cîteva rînduri mai sus, unde autorul se autocitează, recurgînd la opinia exprimată în *La nostalgie des origines*, apărută cu șapte ani mai devreme decît primul volum al „Istoriei...“, și formulată din nou în *L'epreuve du labyrinthe*: „Este greu să ne imaginăm cum ar putea funcționa spiritul uman fără a avea convingerea că ceva ireductibil *real* există în lume; și este cu neputință să ne închipuim cum ar putea să apară conștiința, fără a conferi o *semnificație* impulsiunilor și experiențelor omului. Conștiința unei lumi reale și semnificative este strîns legată de descoperirea sacrului“ [5].

Reținem, mai întîi, că în opoziție cu teologia, care pornește de la ideea despre *existența obiectivă* a divinității în baza căreia omul s-ar manifesta necondiționat ca ființă religioasă, credința în supranatural fiind, în acest sens, un act derivat, savantul român găsește originea credinței în *convingerea omului* „că ceva ireductibil *real* există în lume“; realitatea sacrului decurge dintr-un act subiectiv, sau, mai corect, este de domeniul subiectivității umane.

Să revenim însă la argumentul privitor la perenitatea sacrului, la ideea că acesta s-ar găsi integrat în conștiința umană indiferent de dezvoltarea ei istorică, argument care se reduce la faptul că *nouă* ne este greu să ne imaginăm că spiritul uman nu ar putea funcționa fără convingerea că în lume există ceva ireductibil real. Existența reală a sacrului în conștiința reală a omului *tuturor* timpurilor rezultă, pentru Mircea Eliade, din aceea că noi *nu avem cum ne explica altfel* acest „obiect al cunoașterii“, că, prin acceptarea sacrului ca existent oricînd, am asigura consecvența teoriei noastre despre conștiința umană în genere. Dar dacă este real că omul se instituie în existență ca ființă *cognitivă și semnificantă*, de unde să rezulte legătura intimă dintre o asemenea conștiință și „descoperirea sacrului“? Fără a cădea în păcatul evoluționismului plat, putem spune că o conștiință cu asemenea dimensiuni (de cunoaștere și

[4] *Ibidem*, p. IX.
[5] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

semnificare) are și *putința* de a inventa (și nu de a descoperi) sacrul. Și o *va face* atunci cînd complexul împrejurărilor obiective și subiective îi va pune această sarcină. Posibilitatea nu trebuie însă confundată cu realitatea.

Sacrul, ca parte componentă în structura conștiinței, presupune, la rîndul său, o structură proprie. Obiectul cunoașterii este, în cazul de față, structura conștiinței (a acelei conștiințe în care este presupusă cu necesitate existența sacrului ca element) și a sacrului ca totalitate *sui-generis* de elemente. Or, structura nu este dată nemijlocit, nu rezultă din faptele observate și observabile. Ea poate fi „depistată" prin construcția unor modele și dedusă ca existentă în baza studiului corect al acestora *. Valoarea modelului ca analog al structurii urmează a fi certificată prin studiul realității, urmărindu-se dacă aceasta se „comportă" așa cum „prescrie" modelul. În problema discutată însă, cum spuneam, realitatea ce urmează a fi supusă observației — conștiința omului preistoric — nu mai există, așa încît modelul — deși poate fi corect construit — nu este verificabil. El are valoare de ipoteză și nu de teorie certă. De aceea, încă o dată, cerința privind necesitatea argumentelor pentru susținerea ideii despre o perioadă nereligioasă se impune. Lipsa argumentelor pentru o teză nu spune însă decît atît : că lipsesc argumentele, și nu necondiționat că prin aceasta ar fi probat adevărul tezei alternative, a perenității fenomenului religios, a coincidenței totale dintre istoria sa și cea a omului.

→Discuția cu privire la raportul dintre apariția religiei și istoria ființei umane nu poate fi rezolvată prin afirmații generale de genul „omul a fost religios dintru început" sau „religia s-a instituit pe o anumită treaptă de dezvoltare istorică"? Luate în sine, afirmațiile de mai sus nu spun nimic, pentru că, trebuie știut, mai întîi, că nu se poate vorbi de un moment anume cînd are loc efectiv și definitiv desprinderea omului din fauna globului. Trecerea de la maimuță la om a avut loc prin-

* „Principiul fundamental este că noțiunea de structură socială nu se referă la realitatea empirică, ci la modele construite după ea" (Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, București, Editura politică, 1978, p. 336).

Scanned with OKEN Scanner

tr-un salt treptat, deosebit de îndelungat. Putem fi de acord cu ideea că paleoantropii erau religioși. Dar istoria lor se întinde pe o perioadă foarte îndelungată. Oare în tot lungul acestei existențe să fi fost profesată religia? Acordul nu mai poate fi dat, de data aceasta, tot atît de ușor. Să lăsăm de o parte îndoiala, acceptînd că paleoantropii au fost religioși pe tot parcursul existenței lor. Dar chiar și în acest caz nu avem dreptul să conchidem că omul este religios de la origini. Afirmația despre religiozitatea paleoantropilor are valoare, cel mult, numai pentru... paleoantropi, pentru că istoria lor nu înaintează în trecut pînă la începuturile procesului de antropogeneză. Înaintea acestora, cum consemnează Leroi-Gourhan, au ființat arheoantropii, care își încep istoria în urmă cu aproximativ 500 000 de ani. Înaintea acestora au existat ființe mai puțin evoluate dar desprinse deja de animalitate [6]. La cele de mai sus se impune să mai amintim și faptul că drumul umanizării a fost foarte sinuos, cu eventuale direcții înfundate. Neandertalienii, în legătură cu care se discută dacă au profesat sau nu anumite credințe, reprezintă, după unii antropologi, unul din marile eșecuri ale procesului evolutiv. După altă opinie, „lumea neandertaliană, cu toată diversitatea ei, aparține unei specii. Dar unei specii în care e inclus și omul actual" [7]. Fenomenul religios nu poate fi conceput în afara unei anumite continuități de la origini și pînă în zilele noastre, fapt care presupune necondiționat continuitatea purtătorilor lui, istoria reală a celor care au profesat ideile și credințele religioase. Or, atîta timp cît nu au fost descoperite toate verigile de la maimuțele-oameni, trecînd prin oamenii-maimuțe și pînă la omul actual [8], afirmația despre religiozitatea omului de la originile sale plutește cumva în sfera abstracției, rămîne, într-o anumită privință, rodul unor deducții.

În fapt, analiza începuturilor religiei presupune definirea noțiunii de „om", sau, cel puțin, precizarea sensului care i se conferă. Dacă „om" înseamnă *homo sa-*

---

[6] André Leroi-Gourhan, *op. cit.*, p. 4—5.

[7] C. Maximilian, *Aventura geneticii*, București, Editura Albatros, 1978, p. 287—288.

[8] V. Săhleanu, B. Stugren, *Mică enciclopedie de biologie și medicină*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1976, p. 217.

Scanned with OKEN Scanner

piens, care își începe istoria în urmă cu 30 000 de ani, iar paleoantropii (neandertalezii) erau religioși (de la început sau de mai tîrziu), atunci religia a apărut înaintea omului ; dacă extindem noțiunea de „om" și asupra paleoantropilor, atunci religia a apărut odată cu omul (sau ceva mai tîrziu) ; iar dacă vom numi oameni ființele premergătoare paleoantropilor înaintînd pînă la origini, nu putem afirma cu obstinație că de atunci începe și istoria religiei.

Cum omul nu s-a născut peste noapte, tot așa și religia, ca fenomen social, nu s-a instituit dintr-odată sau în paralel cu instituirea lui ca specie nouă. Acea ființă a începuturilor — la care sînt prezente doar licăriri de conștiință — nu avea putința de a emite și de a vehicula idei religioase. Asemenea copilului, care în prima perioadă a dezvoltării nu este în stare să opereze cu idei abstracte, tot așa și omenirea în stadiul copilăriei sale se va caracteriza prin absența ideilor abstracte de „spirit", „duh", „forță imaterială", „lume nevăzută" etc. Dealtminteri, arheologia nu aduce nici o dovadă cu privire la existența credinței în supranatural pentru o lungă perioadă de timp din istoria de început a omului.

Ființa umană nu a înaintat din victorie în victorie după ce s-a despărțit de lumea animală, creînd valori spirituale de îndată ce a trecut Rubiconul pe drumul dezvoltării sale „suprabiologice", și cu atît mai mult nu putea elabora de la bun început idei atît de complexe cum sînt cele religioase.

3. Ființa religioasă ca ipostază posibilă a condiției umane

„A fi radical — spunea Marx — înseamnă a merge pînă la rădăcina lucrurilor. Pentru om însă rădăcina este însuși omul" [1]. Oricare din ipostazele reale sau posibile ale umanului își are originea în om, pentru că el este prin existența sa o reproducere *sui-generis* a lumii, este sinteza devenirii universale, *chintesența existenței ;* pentru că, în al doilea rînd, omul este o *existență plenară,*

[1] Marx-Engels, *Opere*, vol. 1, București, ESPLP, 1957, p. 421.

Scanned with OKEN Scanner

adică, prin modul său de fiinţare, el întruneşte atît existenţa obiectivă cît şi cea subiectivă ; el este, de asemenea, o *existenţă demiurgică* din moment ce creează o lume nouă prin care supraetajează realitatea existentă ; în sfîrşit, omul este *autoexistenţă*. Fiinţa umană este o replică a Universului sau, altfel spus, este universalul care fiinţează într-o formă concretă de existenţă.

Omul religios este unul din modurile *posibile* ale existenţei umane care se cere explicat prin natura complexă şi contradictorie a omului. Originea religiei nu se află aiurea, ci în purtătorul ei.

Înainte de toate, omul este o fiinţă biologică ; el face parte, prin corporalitatea sa, din natură. El este însă singura fiinţă care nu se poate institui pe măsura esenţei sale specifice în baza zestrei ereditare, a legităţilor biologice în genere. Deşi instituit ca moment consecutiv în evoluţia vieţuitoarelor, omul nu se reduce la a fi efectul evoluţiei biologice, urmînd a trăi, deci, ca o altă specie exclusiv în virtutea inerţiei cîştigate de îndată ce s-a despărţit de strămoşi. Dacă în ceea ce priveşte specia putem spune că antropogeneza s-a încheiat în linii mari în urmă cu 40—50 de mii de ani, nu trebuie uitat că ea, specia, există prin indivizi şi că în cazul acestora procesul de cîştigare a condiţiei umane este reprodus cu fiecare individ luat în parte. Generaţiile ce vin nu intră în viaţă urmînd a trăi necondiţionat ca oameni numai ca urmare a faptului că strămoşii lor îndepărtaţi s-au despărţit de animalitate. Fiecare nou născut are posibilitatea de a deveni om ; dar aceasta nu se traduce automat în realitate. Necesitatea nu este dată, ci se instituie. Condiţia de om se construieşte. Dacă noul născut nu beneficiază imediat de „asistenţa“ socialului, el nu va mai putea fi om niciodată. Omul, putem spune, nu poate fi om — o existenţă superioară comparativ cu oricare altă formă concretă de fiinţare — decît în măsura în care se produce ca atare, îşi edifică prin efort propriu existenţa sa specifică, realizînd, cum spune Alexandru Tănase, unitatea dintre modul existenţial şi modul axiologic [2]. Tocmai de aceea, omul este o autoexistenţă.

---

[2] Al. Tănase, *Cultură şi religie*, Editura politică, 1973, p. 90.

Scanned with OKEN Scanner

„Pentru a fi în stare «să facă istorie» — scriau Marx și Engels — oamenii trebuie să aibă posibilitatea de a trăi“ [3]. Este vorba nu de sensul darvinist al viețuirii, de supraviețuire — deși o asemenea condiție nu trebuie ignorată în special pentru perioada inițială —, ci de a trăi ca *oameni*. Or, pentru a fi atinsă această treaptă de existență în fiecare caz determinat nu este suficientă condiția descinderii din existența umană anterioară. Desprinderea înaintașilor de animalitate nu asigură de la sine umanitatea și umanizarea urmașilor. Specia umană prezintă singura situație din lumea viețuitoarelor în care descendenții pot deveni și altceva decît oameni, fiind posibilă și ființarea prin regresie spre condiția biologică. Împrejurarea tragică a copiilor crescuți de animale vorbește de la sine în acest sens. *Existența biologică*, inerentă indivizilor ca moment și componentă, trebuie înălțată în fiecare caz pînă la nivelul *existenței sociale* — o modalitate existențială care *nu este dată*; la care nu se ajunge (numai), ci prin care se ajunge la *a fi om*.

Producerea vieții umane este muncă de Sisif, un efort care nu se încheie niciodată. Înainte de a înălța piatra de „acolo“ unde au lăsat-o generațiile precedente — deci, înainte de a realiza ceea ce se cheamă istorie, progres social —, indivizii unei epoci date trebuie să ajungă pînă „acolo“, să se ridice ei înșiși pînă la condiția de om, să reia, așadar, într-o anumită măsură, procesul parcurs de specie, la originile sale și de toate generațiile anterioarelor.

Ca și celelalte viețuitoare, omul își desfășoară existența într-un mediu determinat, specific esenței sale. Cu deosebirea că „mediul“ ființei umane trebuie construit și reconstruit necontenit. A produce viață umană înseamnă, în fapt, a produce viață socială, a depăși cadrul natural care constituie o condiție necesară, nu și suficientă însă pentru existența umană. Umanizarea individului are loc în și prin sistemul vieții sociale. În absența acestuia, el pierde natura sa de ființă superioară.

Existența socială poate fi concepută în raport cu individul ca mediu exterior (asemenea raportului mediu

---

[3] Marx-Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1958, p. 28.

Scanned with OKEN Scanner

natural—indivizi biologici) numai dintr-un anume unghi : acționînd pentru a-și produce existența, oamenii „găsesc *dinainte statornicite (s.n.)* condițiile lor de viață“ [4]. Ei nu se adaptează însă din exterior acestor condiții, ci, prelungindu-le prin existența lor manifestată în acțiuni variate, le dau viață în continuare și, prin aceasta, dau conținut social propriei lor vieți. Producîndu-se pe sine ca om în cadrul mediului social, individul produce prin viața sa umanizată și omenească condițiile umanizării celorlalți.

Pentru a supraviețui ca oameni, indivizii trebuie să construiască necontenit un „minim“ de *existență socială,* să-și ridice „piedestalul“ pentru a se situa deasupra condițiilor naturale, pentru a nu fi puși în situația efectivă de a se pierde printre celelalte viețuitoare. Specific omului este însă faptul că el nu s-a mulțumit niciodată cu acest „minim“. Este în natura sa de a înălța „piedestalul“. De a fi, deci, mereu nemulțumit de stadiul atins.

Problema nu s-a pus, desigur, în termeni faustici dintru început și nici în decursul unei îndelungate perioade istorice. Fapt este că, în „luptă cu inerția“, omul a trebuit să înainteze. Desprinderea de animalitate a fost numai începutul ; ea reprezintă condiția înaintării pe un alt drum decît cel prescris de nivelul biologic, dar nu și garanția că se va înainta pe acest drum. Specific omului este că, odată despărțit de lumea animală căreia i-a „aparținut“, el va tinde să se despartă de fiecare nivel existențial atins, de propria sa existență determinată la un moment dat. Așa cum fără un „minim“ de viață socială el nu ar fi ajuns om, fără depășirea permanentă a ceea ce a realizat pînă la un moment dat el nu ar fi rămas om. Oprirea ar fi însemnat, de fapt, regres.

Deși nu se desfășoară în mod conștient, procesul construcției umanului nu se realizează de la sine, ca un mecanism pur obiectiv, ca în natură. El presupune o componentă subiectivă : viața psihică. Licărul de conștiință ce va deveni cu timpul flacără continuă — dimensiune imanentă ființei umane — este o consecință

[4] *Ibidem,* p. 55.

Scanned with OKEN Scanner

și o condiție a procesului de construcție a existenței sociale, a modului uman de viață. Omul a fost și va rămîne o ființă care se proiectează necontenit ; el „există" în conștiință înainte de a ființa în act. Afirmînd aceasta nu trebuie uitat, ceea ce am spus în alt context, că putința lui de a se proiecta rezultă din faptul că el are o existență specifică superioară ; el se poate proiecta ca om pentru că există ca om, și există ca atare pentru că își construiește acest mod specific de ființare în cadrul vieții sociale. Ființa lui nu poate fi concepută în afara condițiilor materiale de existență, a forțelor și relațiilor de producție. Fapt este că prin conștiință el își anticipează existența, o existență omenească însă. Nu este vorba, desigur, de un proiect manifestat ca ideal de viață, așa cum apare el la omul societăților civilizate, de un „trebuie" formulat și exprimat ca imperativ moral etc., ci de anticipare, o anticipare care vizează o existență imediată și concretă. Fără o asemenea anticipare prin idei a datului ulterior, lupta omului cu mediul s-ar fi redus la o adaptare biologică regizată de finalitatea instinctuală.

Pornind de la lumea reală pe care o reflectă, omul poate trăi în gîndire existentul non-existent încă, o stare existențială care, necondiționat, o depășește pe cea reală ; el s-a vrut mereu *mai mult* decît *era* în fapt. Dar, și decît *putea* să fie ; pentru că nicicînd el *nu s-a realizat pe cît a aspirat*.

Lipsa de coincidență între aspirație și împlinire ca expresie a unui anumit nivel de dezvoltare a condițiilor materiale de viață reprezintă o condiție a propășirii lui istorice ; dar și drama existenței sale trăită nemijlocit. Depășind în conștiință (sub forma ideii despre existența ce urma a fi) existența dată, manifestată efectiv, omul și-a pus mereu sarcini sporite, pe care le-a realizat pe măsura putinței în devenirea ei istorică. Ipostaziindu-se însă într-o existență *considerată* posibilă, dar care depășea *putința* împlinirii (dat fiind nivelul scăzut al forțelor productive), el și-a creat prilejul de a-și *constata limitele în confruntarea cu lumea exterioară*.

Cîștigarea condiției de ființă „suprabiologică", de ființă umană a fost o chestiune de luptă „pe viață și pe moarte" în sensul strict al expresiei. Orice întrerupere în autoconstrucția existenței umane ar fi însem-

Scanned with OKEN Scanner

nat căderea omului. Și, ca ființă conștientă, omul a trăit cu toată intensitatea drama existenței sale, faptul că viața este o luptă și rodul unei lupte, o înfruntare cu lumea din afară și străină lui, intuind și constatînd că eforturile nu se traduc în realizări pe măsura năzuințelor. Ceea ce existențial, obiectiv, inconștient se petrecea ca o contradicție specific umană, o contradicție generatoare de progres, de progres istoric însă, neresimțit ca atare de omul concret, va lua în conștiința acestuia — desigur, în forme elementare, difuze, obscure chiar, caracteristice mentalității primitive — înfățișarea nerealizării, a neîmplinirii lui ca om ; a unei neîmpliniri datorate neputinței sale istorice. Neavînd cum să ia în seamă faptul că prin eforturile tuturor generațiilor trecute el beneficia de o existență superioară celorlalte viețuitoare, omul va ajunge în ultimă instanță să conștientizeze într-un fel sau altul — oricum, nu prin categorii abstracte și raționamente discursive de tipul celor la care recurgem pentru descrierea situației din acele vremuri — neputința sa în luptă pentru menținerea și optimizarea existenței sale specifice, fără a fi în stare însă să surprindă și caracterul relativ, istoric al neputinței.

Deși, comparativ cu celelalte specii, omul s-a comportat *în realitate* ca o ființă superioară în raport cu mediul natural, el *s-a simțit* într-o continuă stare de inferioritate, de slăbiciune. Aspirația dusă dincolo de putință și suferința generată de neputință sînt stări ce țin de domeniul umanului, ce rezultă ca posibilități efective din structura existenței omenești. Și pentru că existența sa era necontenit pusă sub semnul întrebării, dar și pentru că nu s-a mulțumit niciodată cu starea existențială atinsă, omul va ajunge, cu timpul, în cadrul unui proces complex și îndelungat, la o strategie *sui-generis* prin care va încerca să-și optimizeze condiția. Constatîndu-se *neputincios* în lupta cu forțele exterioare lui, în efortul pentru menținerea și autodepășirea statutului său existențial în lume, el va inventa cu timpul o lume populată de forțe *mai puternice* decît el și decît lumea cu care se înfrunta. Ideea despre existența unor asemenea realități s-a impus pînă la urmă pentru că omul nu s-a împlinit niciodată în existența sa reală, aceasta rămînînd mereu în urma existenței proiectate.

Scanned with OKEN Scanner

Ceea ce omul nu va putea să împlinească efectiv, practic, va cădea, de acum, în sarcina supranaturalului.

„Omenirea — va scrie Marx — își pune întotdeauna numai sarcini pe care le poate rezolva“ [5]. Aceasta nu o va împiedica să trăiască și să constate chinul realizării sarcinilor puse, să-și manifeste nemulțumirea față de starea de fapt, și, ca atare, să aspire la mai mult, și să *viseze* la ce aspiră, dacă altă putință nu are. De aceea, am spune, paradoxal, ca o expresie a luciditătii, omenirea va transfera sarcinile care nu-i stau în putință unei alte forțe, divinității. Ceea ce la om se manifesta ca aspirație, pentru divinitate devenea imperativ, obligație.

Lovindu-se necontenit de necesitatea obiectivă, omul va ajunge, în ultimă instanță, în situația de a genera idei religioase, recurgînd de acum înainte la forțele supranaturale ca aliate în lupta dusă pentru construcția propriei existențe. Prezența credințelor religioase în conștiință reprezintă dovada faptului că ființa umană nu a acceptat ideea implacabilului, a necesității obiective care i se opune, a neputinței sale față de aceasta. Dacă lumea lucrurilor nu este supusă prin faptă, se recurge la gînd, pentru ca această lume să dea totuși ascultare. Omul este om pentru că produce, iar producția este un proces obiectiv, ce se desfășoară independent de conștiința lui. Dar dacă procesul de producție funcționează ca mecanism obiectiv nu rezultă de aci că el s-ar realiza în afara faptelor de conștiință. Acestea sînt implicate, fiind prezente în orice acțiune, fără ca prin aceasta să afecteze caracterul obiectiv al producției. Construindu-și existența în cadrul unui mecanism guvernat de legi obiective, omul acționează totuși ca ființă conștientă. El nu vrea — și de aceea este om, pentru că nu vrea, altfel și-ar reduce ființa la o existență banală — să accepte ideea că nu poate schimba cursul evenimentelor, că acestea nu vor veni într-un fel sau altul în întîmpinarea existenței sale. Dacă acțiunea dovedește neputință (relativă), gîndul depășește o atare situație, căci prin gînd realitatea poate fi ignorată ; sau chiar „anulată“. Prin gînd, structurat religios, se instituie credința că el, omul, *poate determina* (nu contează aci modul concret prin

---

[5] Idem, *Opere*, vol. 13, București, Editura politică, 1962, p. 9.

Scanned with OKEN Scanner

care „are loc" acest proces de determinare) lumea spiritelor să lucreze în favoarea lui, să intervină în determinismul obiectiv. Constatăm, în acest proces, o anumită ierarhizare a lumii, și situarea omului în cadrul acestei ierarhii : Omul se constată ca ființă neputincioasă în lupta pentru construcția existenței sale. Realitatea în care trăiește este, deci, mult mai puternică decît el. Dar, alături sau deasupra acesteia „există" forțe supranaturale mai puternice decît ea, și, ar rezulta, mai puternice decît omul. Într-un fel însă — evident, într-un mecanism manifestat în mod inconștient — omul se consideră superior acestor forțe din moment ce le poate determina să acționeze în favoarea lui. Cu alte cuvinte, el este mai puternic decît realitatea pentru că deține „secretul" prin care o poate domina. Ideea totalei neputințe se traduce în contrariul ei, în credința putinței virtual nelimitată.

Nu ne oprim aici asupra modului concret în care a apărut credința în supranatural. Vom reține însă, deocamdată, că ea s-a instituit în ultimă instanță *cu necesitate,* funcționînd ca instrument specific în lupta desfășurată de omenire în condițiile vitrege ale societății primitive. Că acest instrument nu l-a ajutat efectiv pe om sau dacă l-a ajutat în vreun fel este o altă chestiune, dar că, ajuns pe o anumită treaptă a dezvoltării sale, el n-a mai putut trăi atunci și în lungul istoriei ulterioare fără această credință este neîndoios.

Născută datorită nivelului scăzut al condițiilor materiale și satisfăcînd o anumită funcție generată de aceste condiții, credința religioasă își va institui, cu timpul, o structură specifică, urmînd a-i determina pe indivizii grupului care o vor profesa să se supună exigențelor ei. Cei care au creat sistemul ideilor religioase pentru a fi funcțional în viața lor, vor fi integrați structurii care caracterizează acest sistem pentru a fi ei funcționali în raport cu cerințele structurii. Ne aflăm, de data aceasta, în fața unei alte probleme, care ține de procesul înstrăinării.

Apariția religiei nu poate fi discutată, așadar, în afara existenței umane, a unei existențe complexe, obiectivă și subiectivă totodată. Prin actul muncii omul și-a asigurat existența — un act în care, se înțelege, a fost prezent necontenit lucrul gîndirii. Prin conștiință el și-a dat seama — atît cît i-a fost în putință și prin moda-

Scanned with OKEN Scanner

lităţile specifice mentalităţii primitive — de nerealizarea existenţei, de finitudinea fiinţei sale. Manifestîndu-se ca subiect cognitiv, dar şi prin valorizare, prin aprecieri, omul primitiv va intui cum *este* dar şi cum *ar putea fi*. Trecerea de la existent la posibil s-a făcut, cum am spus, pe măsura putinţelor acţiunii aşa cum se desfăşura la un moment dat, putinţe determinate în fond de nivelul forţelor productive şi al relaţiilor de producţie. Prezenţa gîndului religios atestă faptul că omul nu s-a rezumat numai la a fi, că nu s-a mulţumit numai să existe — o existenţă oarecare fiind posibilă şi în baza legilor biologice. De aceea, nu apariţia religiei ar constitui prilej de întrebare, ci, dimpotrivă, ar fi fost de neînţeles dacă omul, care îşi construia existenţa în luptă „pe viaţă şi pe moarte", nu ar fi ajuns la religie. Apariţia credinţei în supranatural este dovada aspiraţiei omului, a capacităţii lui de a se vrea mai mult, recurgînd, în acest scop, la „orice" în durerosul drum al existenţei sale, este mărturia faptului că el se instituie în lume ca o fiinţă superioară, care nu se mulţumeşte cu orice existenţă şi care, pentru a se realiza şi depăşi, încearcă să supună lumea pînă şi prin miracol. Dar, recurgînd la modalitatea religioasă de raportare la lume el va deveni prizonierul propriei sale încercări, refuzîndu-şi, nu rareori, celelalte ipostaze în numele acesteia.

4. Practica umană şi conştiinţa religioasă

Am arătat, spre sfîrşitul paragrafului precedent, că omul, relativ neputincios în confruntarea cu forţele exterioare şi în ciuda succeselor repurtate în această confruntare, ajunge cu timpul la credinţa în supranatural, la ideea despre existenţa unor forţe mai puternice decît el, care l-ar putea ajuta în lupta pentru realizarea şi optimizarea condiţiilor de existenţă. Formulată astfel, teza pe care o prezentăm poate fi acceptată ca atare numai dacă o raportăm la o etapă tîrzie, cînd se poate vorbi de manifestarea credinţei în supranatural ca rezultat al unui îndelungat proces evolutiv de ale cărui verigi anterioare facem abstracţie. Analiza „trecerilor" se impune însă pentru a evita concluzia conform căreia la un moment dat omul ar fi ajuns la un fel de ilumi-

Scanned with OKEN Scanner

nare spirituală, la înțelegerea raporturilor sale cu lumea într-un anume fel, motiv pentru care va proceda la inventarea forțelor supranaturale pentru a recurge la ajutorul lor etc., etc. Deși construită în conștiință, și expresie a acesteia, credința nu se va institui în mod conștient în toate verigile și momentele sale.

Drumul pe care s-a mers în căutarea răspunsurilor cu privire la procesul de constituire a ideilor despre supranatural a fost regizat, de regulă, de ceea ce s-ar numi evoluționism plat, de concepția istorică conform căreia religia apare ca rezultat al unor acumulări succesive de elemente, ce ar urma să fie identificate prin investigația arheologică. Nu se poate vorbi, desigur, de apariția unui nou fenomen social original — cum este domeniul vieții religioase — fără o etapă pregătitoare, fără ceea ce în limbaj dialectic se cheamă acumulare cantitativă. Evoluția, acumularea succesivă de elemente, este anterioară structurii religioase, situîndu-se, deci, în afara ei. Asemenea elemente — dacă au existat, și trebuie să fi existat — nu au avut dintru început semnificație religioasă ; ele se încadrau în ceea ce am numit perioadă prereligioasă, manifestîndu-se în cadrul altor structuri. Respingerea evoluționismului plat nu reprezintă un argument suficient pentru îmbrățișarea structuralismului anistoric, care, conform metodei sale, sugerează rezolvarea problemei prin considerarea structurii religioase ca un dat fără istorie.

Instituirea ideilor religioase în conștiință are loc, necondiționat, în baza structurilor proprii vieții subiective, ale psihicului uman. Conștiința religioasă este numai o formă posibilă a conștiinței umane, la care aceasta ajunge în baza unor „resurse“ interne. Dar, credința în supranatural trebuie privită totodată în *unitate* cu viața practică, și în primul rînd cu acțiunea productivă, pentru că, la rîndul ei, conștiința — în cadrul căreia supranaturalul s-a instituit ca substructură — s-a născut și a funcționat ca „element“ într-o structură mai largă, în interacțiunea dintre om și ambianța sa. În acest caz, instituirea ideilor religioase trebuie cercetată în raport cu munca, în legătură cu efortul desfășurat de om, structurat anume, pentru transformarea obiectului acțiunii. „Elementele“ care vor constitui datul structurii religioase s-au născut într-o structură nereligioasă.

Scanned with OKEN Scanner

Ele pot fi înțelese numai în relație cu întregul, în strînsă interdependență cu celelalte „elemente“ care constituie sistemul acțional, practica, în măsura în care *aceasta* le-a făcut posibile și necesare, impunînd existența lor, instituirea lor pentru a răspunde unor exigențe specifice. Structura religioasă ca formă *posibilă* de conștiință se va ivi *în* sistemul acțiunilor practice, ca verigă sau substructură cu o anumită funcționalitate înlăuntrul acestui sistem. De-abia ulterior, într-un îndelungat și complicat proces istoric, ea se va desprinde de activitatea de muncă pentru a funcționa relativ de sine stătător, în conformitate cu propria ei natură.

În paragraful anterior am fost nevoiți, datorită limitelor impuse de o expunere în desfășurare, să privim problema conștiinței religioase, cumva, într-o formă abstractă, înțelegînd-o ca o expresie a structurii conștiinței umane care funcționează ca o matrice de configurații posibile. Este locul să arătăm aci că însăși această natură a conștiinței poate fi înțeleasă numai în unitate cu practica. Analiza originilor conștiinței religioase nu poate fi făcută în mod consecvent decît în raport cu realitățile istorice concrete care au prilejuit și determinat manifestarea ei. Religia, concepută ca un mod posibil de raportare a omului la lume, nu rezultă cu necesitate din natura conștiinței. Ea trebuie privită în raport direct cu realitățile sociale nemijlocite care au imprimat conștiinței un anumit cadru de manifestare, inclusiv posibilitatea de a se structura religios.

Existența specific umană capătă realitate prin însuși actul producerii ei. Gîndind analitic, vom considera, mai întîi, că, prin supunerea naturii, prin „transformarea“ acesteia în viață socială, *homo laborans* își creează un mediu pe măsura propriei sale naturi, producînd astfel condițiile necesare pentru ca posibilitățile ce îi sînt inerente să devină realități, dimensiuni efectiv umane. Existența umană, omul realizat, apare, în acest caz, ca rod, *consecință* a efortului depus. Dar chiar prin acest efort are loc *realizarea nemijlocită* a existenței umane, întrucît subiectul acțiunii se manifestă ca *om*; munca se desfășoară pe tot parcursul ei ca activitate *omenească*.

Producerea mijloacelor de subsistență este un alt mod de *asigurare* a vieții speciei (umane) comparativ cu ceea ce este propriu în această privință celorlalte viețuitoare.

Scanned with OKEN Scanner

Dar *producerea* celor necesare traiului reprezintă totodată un nou mod de viață ; am spune : prin sine însăși (prin producere) și nu numai prin rezultat. Este modul de *existență* specific oamenilor. „Ceea ce *sînt* (*s.n.*) ei coincide deci cu producția lor, atît cu ceea *ce* produc, cît și cu felul *cum* produc“ [1]. De aceea, nu trebuie să se înțeleagă, așa cum poate ar sugera textul de mai sus, că am distinge o „natură umană“ ce ar exista anterior istoriei, că omul ar acționa ca atare din afara societății și că viața socială ar apărea ulterior, ca rezultat al făptuirilor sale.

Cercetarea apariției credințelor religioase trebuie să înceapă cu analiza procesului de muncă, pentru că în acesta „sînt cuprinse *in nuce* toate determinațiile care... constituie esența noului în existența socială. Munca poate fi deci considerată ca fenomen originar, ca model al existenței sociale“ [2], al existenței, am continua noi, structurată și ca viață religioasă.

Cum se știe, Engels a pus munca la baza procesului de formare a noii specii. Interesează aci nu rolul muncii în geneza omului în genere, ci în formarea lui ca subiect religios. Oricum, trebuie reținut că, pentru a se manifesta ca atare, ca ființă ce crede în supranatural, el trebuie să existe, să ființeze ca om, să-și construiască o existență omenească, fapt realizat prin actul muncii.

Surprinzînd esența muncii, Marx precizează : „Noi presupunem munca într-o formă proprie exclusiv omului. Păianjenul efectuează operații asemănătoare celor ale țesătorului, iar albina face de rușine, prin construcția celulelor ei de ceară, pe mulți arhitecți. Ceea ce deosebește însă de la început pe arhitectul cel mai prost de albina cea mai perfectă este faptul că el construiește celula în cap înainte de a o construi din ceară. La sfîrșitul procesului de muncă apare un rezultat care încă la începutul acestui proces exista ideal în imaginația muncitorului. Omul nu se limitează la a modifica forma elementului din natură, ci el își realizează totodată scopul său pe care îl cunoaște, care determină legic modul și caracterul activității lui și căruia el trebuie să-i

---

[1] Idem, *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1958, p. 21.
[2] Georg Lukács, *Ontologia existenței sociale*, București, Editura politică, 1975, p. 174.

Scanned with OKEN Scanner

subordoneze voința sa“ [3]. Dezvoltînd considerațiile lui Marx, Lukács subliniază, la rîndul său, că „prin muncă se realizează o instituire teleologică înlăuntrul existenței sociale, marcînd naşterea unei noi obiectualități“ [4].

Lăsăm de o parte problema filozofică a devenirii existenței — a trecerii de la lumea nevie, unde domnește necesitatea manifestată prin întîmplare, la lumea vie, unde acționează, cum a observat Kant, „finalitatea fără scop“ ca sinteză specifică a necesității și întîmplării, și, în sfîrșit, la viața socială, în care caz finalitatea funcționează prin multitudinea scopurilor umane, deci prin structuri spirituale — pentru a reține că omul își desfășoară existența într-o lume supusă principiului cauzalității (fenomenul y apare *din cauza* fenomenului x) și în care el, ca ființă conștientă și transformatoare, „introduce“ propriile sale scopuri (*pentru* ca y să apară trebuie desfășurată acțiunea x).

Actul muncii se desfășoară în vederea realizării unui scop determinat, care ființează în formă ideală. Scopul se referă la un *non-existent*. Omul, oricît de primitivă ar fi existența sa, în măsura în care nu își rezumă activitatea la o manifestare instinctuală, este conștient că ceea ce dorește nu există real, că nu se află în existență nemijlocit, sau, în orice caz, nu se află ca existență a sa, ca ceva care îi aparține. Dar, ceea ce ființează în gînd — ca obiect al proiectului — poate deveni real. Va avea (deci, ulterior gîndului) un corespondent în existență sau va fi adus în existența nemijlocită a omului. O asemenea caracteristică — proprie muncii — sugerează schema în baza căreia este posibilă alcătuirea gîndului religios. Nu vrem să rezulte, cumva, din cele spuse, că imaginea supranaturalului s-a născut necondiționat în sfera proiectului uman structurat sub forma scopului. Natura și funcționalitatea dinamică a scopurilor ne îndreptățesc să considerăm că dacă prin anticipare, prin proiect, omul se raportează la un non-existent ce poate deveni existent, el va avea putință de a gîndi și un non-existent efectiv. Forța supranaturală — pe care o vom constata ca idee în conștiință pe o treaptă ulteri-

---

[3] Marx-Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1966, p. 190—191.

[4] Georg Lukács, *op. cit.*, p. 177.

Scanned with OKEN Scanner

oară de dezvoltare, și care va fi gîndită în mod variat și se va schimba odată cu istoria — este și ea non-existentă. De unde nu rezultă că nu poate fi gîndită ca orice alt obiect de gîndire adus la realitate prin procesul muncii. Realitatea ei va prinde „consistență" tot prin acțiuni umane — special instituite însă : practicile magice, rugăciunile, jertfele etc. —, fiind determinată astfel să se „manifeste" prin efecte nemijlocite pe care omul le va „constata" empiric, tot așa cum constată și existența lucrurilor produse de el în procesul muncii.

Pentru omul originilor nu există o deosebire prea mare sau chiar deloc între acțiunile de muncă depuse pentru producerea nemijlocită a bunurilor și practicile virtual magice (împletite cu primele), întrucît ambele se desfășoară în același scop și duc în „egală" măsură la rezultatul scontat. Urmărind realizarea scopurilor sale, omul recurge la modalități acționale variate. Practicile specifice, prin care el va ajunge să creeze supranaturalul, sînt, în acest stadiu, unele „printre altele". Cele două tipuri de activități — munca eficientă și acțiunea virtual magică —, care apar distincte în analiza logică, sînt regizate de proiectul uman, și, ca atare, se vor desfășura în unitate, ca verigi ale *aceluiași proces*. Disjuncția va avea loc atunci cînd, pornindu-se de la al doilea tip de activitate, se va naște gîndul despre non-existent ; considerat însă existent. De acum se poate vorbi de practici magice în sensul propriu al cuvîntului.

Munca produce realități cu existență nemijlocită. Alături de ea, gîndul va produce și el realități, care vor ființa însă în conștiință, prin mijlocirea acesteia. Obiectul gîndului poate fi considerat însă ca existînd în afară și independent de gîndire.

Nu avem cum ști modul concret în care au gîndit oamenii în prima etapă a istoriei lor religioase existența forțelor supranaturale. Cu titlu de ipoteză, prilejuită de unele concluzii ale științelor, am fi îndemnați să credem că ideea despre existența lor permanentă, despre ființarea lor continuă, neîntreruptă este un rezultat tîrziu al evoluției credinței religioase, întrucît o asemenea performanță presupune un grad de abstractizare și generalizare relativ înalt, o memorie colectivă elevată ce trebuie să se instituie în forme structurale. Pentru etapa de început imaginea supranaturalului a trebuit, probabil,

Scanned with OKEN Scanner

să fie reconstruită de nenumărate ori pînă să capete „perenitate", cînd nu va mai fi necesar să trăiască în „vecinătatea" dacă nu în imperiul dorințelor formulate ca scopuri. Pînă la această treaptă, supranaturalul sau, poate, ceea ce pare a fi sau pare să semene cu ceea ce numim noi azi supranatural se va institui și va trăi în „imagini de moment", apărînd din negurile conștiinței, din non-existent, pentru a ființa atît cît era „funcțional" într-o situație concretă, pentru a se reîntoarce în non-existență de îndată ce nevoia împlinită nu mai era resimțită nemijlocit. Emiterea unei asemenea ipoteze ar fi îndreptățită, între altele, de practica întîlnită de etnografi în sistemul credințelor desemnate prin termenul de „fetișism". Cînd fetișul se dovedește ineficient în raport cu dorințele purtătorului său, nu rareori este aruncat și uitat, pentru ca interesul subiectului să se orienteze către alt obiect-fetiș.

Trebuie precizat, în legătură cu cele spuse, că, în cazul fetișismului, este vorba de o structură ideală deja *formată* *, ce funcționează cu o anumită invarianță, motiv pentru care vorbim de analogie și nu de identitate cu procesul inițial al proiectării gîndului în supranatural, unde structura *ia* ființă.

Revenind la activitatea de muncă, distingem, ca momente succesive, scopul, acțiunea desfășurată și rezultatul acțiunii, respectiv, transformarea obiectului natural în obiect confecționat, realizat conform proiectului. Succesul acțiunilor depinde, pe de o parte, de cunoaștere, de gradul de înțelegere a obiectului acțiunii și, implicit, de formularea corectă a scopurilor și, în al doilea rînd, de instituirea corectă a acțiunilor. În raport cu obiectul, conștiința funcționează cognitiv, iar în raport cu acțiunea, normativ. Este de la sine înțeles că, sub imperativul cîștigării mijloacelor de subzistență, unele acțiuni nu vor fi instrumentate cognitiv și normativ în mod satisfăcător. În asemenea împrejurări, dar mai ales ca

---

* Lipsindu-se de un fetiș anume, omul nu exclude din mecanismul conștiinței sale *și* structura — instituită istoric și reprodusă cu fiecare generație — în baza căreia a gîndit ca fetiș obiectul repudiat. Gata formată, structura va funcționa, cumva, autonom în producerea altui fetiș, de fapt, în aducerea în conștiință a unui obiect oarecare, dar care răspunde ideii de fetiș, urmînd să împlinească sarcinile față de care obiectul repudiat s-a dovedit neputincios.

Scanned with OKEN Scanner

urmare a nivelului rudimentar al mijloacelor de muncă, instituirea teleologică va dovedi o eficiență scăzută în confruntarea cu determinismul obiectiv. În consecință, ființa umană elaborează și aplică strategii variate, mai mult sau mai puțin corespunzătoare obiectului muncii, uneori ca rezultat al inventivității fără întemeieri cognitive satisfăcătoare.

Și întrucît instituirea teleologică presupune ca moment necesar *opțiunea*, omul poate recurge (și e presat să recurgă), pentru a-și atinge scopurile cu orice preț, la strategii variate, la acțiuni sau momente acționale (*în* cadrul activității de muncă) fără un temei cognitiv sau normativ satisfăcător, care se vor, de fapt, în prelungirea dorințelor sale, ca expresie, dovadă și efort ale năzuințelor de realizare.

Cunoașterea nu se rezumă numai la explorarea obiectului muncii. Activitatea depusă de om devine și ea obiect de cunoaștere. Prin autoobservare sînt surprinse, relativ corect, unele raporturi între efortul depus și rezultatul atins, fapt care face posibilă optimizarea actului de muncă. Cunoașterea este însoțită necondiționat de momentul aprecierii. În consecință, există posibilitatea ca unele laturi, verigi, aspecte din complexul acțional al muncii să capete relief, o importanță specială, ce nu rezultă întotdeauna din funcționalitatea lor nemijlocită în realizarea scopului urmărit. Omul are, deci, putința să acorde *semnificații* pozitive sau negative unora dintre momentele muncii, în timp ce altele vor fi lăsate în umbră. Observînd, de pildă, că o anumită suită de acțiuni sau gesturi specifice unui proces de muncă, sau că anumite structuri verbale sau exclamații onomatopeice — să zicem, la vînătoare -— sînt urmate cu o oarecare regularitate de rezultatele dorite, omul are putința de a le considera ca fiind fundamentale în atingerea acestora. Hăituiala, spre exemplu, are, incontestabil, valoarea ei în doborîrea vînatului ; dar numai ca moment integrat în sistemul acțiunilor a căror ordine este dată de finalitatea urmărită. Cuvîntul rostit într-un fel anume are în acest context o anumită eficiență. El este o condiție auxiliară a reușitei.

Orice proces de muncă este de fapt o strategie. Iar inovațiile strategice sînt posibile și necesare în lupta pentru existență. În cazul în care vînătorul primitiv a

Scanned with OKEN Scanner

situat cuvîntul, expresiile onomatopeice pe o treaptă superioară comparativ cu celelalte momente ale vînătorii, el și-a creat prin aceasta posibilitatea de a desprinde efectiv cuvîntul din contextul muncii pentru a recurge la el în mod autonom, ca o strategie în plus. Și poate să facă și aceasta pentru că, așa cum spuneam, el este o ființă care optează. Dealtminteri, dacă în suita de acțiuni ar lipsi momentul (momentele) opțiunii, am avea de-a face cu o activitate instinctuală, cu un stereotip dinamic și nu cu o instituire teleologică în existență.

Căutarea și elaborarea strategiilor nu se desfășoară întru totul rațional. Procesul are loc în mod empiric, în mare măsură prin metoda tatonărilor, a încercărilor (reușite sau nu). Or, cum după orice activitate productivă urmează un rezultat iar în timpul activității sînt intercalate strategii fără temei cognitiv și normativ (anterioare deci rezultatului), are loc o verificare *sui-generis* a eficienței lor. Se desfășoară aici schema de gîndire surprinsă de David Hume, după care consecventul este privit ca efectul antecedentului. „După repetarea cazurilor similare — scrie filozoful englez — mintea noastră este îndemnată de obișnuință ca la prezentarea unui eveniment (în cazul analizei noastre, a unei strategii fără temei cognitiv și normativ — *n.n.*) să-l aștepte pe acela care îl însoțește de regulă și să creadă că el va apărea“ [5]. Ceea ce apare va fi, pentru o mentalitate care gîndește astfel, rezultatul strategiilor virtual magice anterior desfășurate. Ceea ce va rezulta din procesul muncii (și oricînd va rezulta ceva — deci obișnuința) va fi pus pe seama acțiunii neproductive.

Născute în ceea ce am numi aci convențional zona de libertate a omului, ca rod al opțiunilor și inițiativelor — nu ale liberului arbitru însă —, practicile virtual religioase se vor transforma treptat din acțiuni posibile în acțiuni obligatorii, în norme de reglementare a activităților propriu-zis eficiente. După cum ignorarea unei norme (care prescrie ce trebuie făcut sau ce nu trebuie făcut) cu funcționalitate efectivă în traducerea scopului în rezultat este urmată necondiționat de efecte

---

[5] D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, Britannica Great Books, vol. 35, Chicago-London-Toronto, 1952, p. 476.

Scanned with OKEN Scanner

negative în realizarea scopului urmărit — fapt verificat în fiecare caz concret al experienței umane —, tot așa nerespectarea practicilor ce conțin în ele viitoarea structură religioasă, instituite cu finalitate dar fără eficiență nemijlocită, va fi „urmată" de un eșec.

Supranaturalul nu se naște exclusiv în mișcarea gîndului pentru a fi alăturat realităților extraumane, ci în practica umană nemijlocită, în care gîndul este prezent oricum. Actele magice se desfășoară nu „pe lîngă" activitatea de bază a omului, ci ca momente ale acesteia, devenind, din manifestări ale încercărilor, condiții necesare ale succesului, prescripții ce nu pot fi ignorate în muncă și viață.

Normele instituite în raport cu supranaturalul se vor înscrie, pentru omul începuturilor religiei, ca exigențe alături de prescripțiile eficiente, funcționînd ca atare și de la sine.

Cu timpul, practicile religioase vor face și ele obiectul unor reglementări. Supranaturalul va fi invocat cu necesitate. Dar nu oricum. Cu el trebuie să se procedeze într-un fel anume. Născută în sistemul practicilor fără eficiență reală, ideea despre supranatural devine factor determinant în organizarea și desfășurarea lor.

Neconcordanța dintre scop și realizare va avea consecințe în direcția optimizării procesului de muncă, dar și în perfecționarea strategiilor virtual religioase. Din mijloc de dominare a obiectului muncii, acestea devin obiect al prelucrării subiectului, care, pentru a le face „mai eficiente", le va desfășura tot mai ordonat, cu exigență sporită, supunîndu-le tot mai mult unor norme determinate. Insuccesul datorat slăbiciunii instruirilor teleologice va fi pus și (sau mai ales) pe seama neîmplinirii unei norme sau alteia specifice acțiunii strategice născută în procesul de muncă și care trăiește pe lîngă acesta. În ideea imperativității normelor de acest tip, și extinderea lor către cele funcționale trebuie căutată originea sacrului.

Ceea ce este cunoscut din realitate (relativ, desigur) va fi supus prin acțiune, o acțiune care, la rîndu-i, pentru a se desfășura corect se supune reglementărilor, normelor. În raport cu obiectul, conștiința umană trebuie să funcționeze cît mai obiectiv posibil; ea trebuie să elaboreze cunoștințe în conformitate cu natura reali-

Scanned with OKEN Scanner

tății la care se referă, să țină seama de obiectivitatea determinărilor acesteia, instituindu-se ca imagine cu un conținut independent de subiect. Conștiința lucrează aici prin *descoperire*. În privința activității depuse pentru transformarea obiectului, subiectul se manifestă relativ liber, fixarea și aplicarea normelor fiind într-o măsură mai mare în funcție de subiectivitatea sa. În acest caz conștiința lucrează mai ales prin *invenție*.

Comportamentul uman nu se desfășoară univoc, stereotip. Omul a fost și va rămîne mereu în fața alternativelor. Altfel nu s-ar institui în lume ca ființă teleologică, ci ar fi o verigă oarecare în sistemul determinismului natural. Ceea ce urmează a fi (ca acțiune, într-o primă ipostază) depinde într-un fel de gîndul său, de cîtă descoperire se află aci și ce sistem de norme funcționează în activitatea desfășurată. Omul este acela care optează pentru o modalitate acțională sau alta, pentru respectarea unei (unui set de) reguli instituite anterior, sau nerespectarea ei ; sau pentru desfășurarea unei acțiuni permise care va fi ulterior reglementată și care, posibil, va reglementa restul activităților. La acest nivel al invențiilor și al aplicării lor se poate manifesta liberul arbitru — se înțelege așa cum va fi funcționat el la omul acelor timpuri. Or, ce nu face și ce nu ar face omul, atunci cînd poate — iar în zona opțiunilor sîntem în domeniul lui „poate“ —, pentru a-și atinge țelurile ? La ce nu recurge el ? Și dacă obiectul cunoscut va fi dominat prin muncă, ceea ce este necunoscut, ascuns, imprevizibil, de necontrolat empiric va fi „dominat“ prin actul virtual religios ; pentru că omul are putința să opteze pentru un asemenea act. Opțiunea este posibilă și necesară în momentul elaborării scopului, în instituirea acțiunii, în fiecare din verigile ei, în declanșarea unor condiții auxiliare, în folosirea rezultatului muncii ; de aceea, în orice moment al parcursului procesului de muncă există o „articulație“ de la care se poate pleca spre o acțiune strategică virtual religioasă sau în care se poate intercala o asemenea acțiune dacă ea a fost inventată anterior și a căpătat autonomie.

Desfășurarea celor două tipuri de acțiuni — unele eficiente, altele nu dar realizate în vederea asigurării eficienței — nu are loc paralel dintru început. Normele cu valoare funcțională în stăpînirea obiectului cunoscut

Scanned with OKEN Scanner

vor fi „încărcate" cu norme care vizează optimizarea acțiunii dar care nu au o „acoperire" cognitivă. Ele au rezultat, cum spuneam, din observație, dintr-o observație empirică, necritică și s-au instituit printr-un act de opțiune dictat de dorința subiectivă. Așa cum arată Plehanov, citindu-l pe Al. Schadenberg care a întreprins cercetări etnologice, bagobošii — unul din triburile din Mindanao de sud — nu seamănă orezul oricum : „În ziua cînd se seamănă orezul, bărbații și femeile se adună laolaltă dis-de-dimineață și se apucă de lucru. Mai întîi merg bărbații, și, *dansînd,* înfig în pămînt tîrnăcoapele de fier. În urma lor vin femeile care aruncă grăunțe de orez în gropițele făcute de bărbați și le acoperă cu pămînt. Toate acestea se desfășoară solemn și grav" [6]. Faptul că bărbații înfig tîrnăcoapele și femeile aruncă grăunțele poate fi dovada diviziunii muncii. În orice caz, o asemenea practică n-are nici o legătură cu procesul de încolțire și cu cel de creștere ale plantelor. Dar ea poate fi considerată în raport cu rezultatele actului de muncă, devenind o prescripție : pentru ca recolta să fie bogată este imperios ca *bărbații* să înfigă tîrnăcoapele și *femeile* să arunce grăunțele. Statuată în conștiință ca normă, ea presupune și interdicția alternativei, întrucît orice inversare a rolurilor poate avea efecte opuse celor dorite. Împărțirea sarcinilor, așa cum este practicată de tribul cercetat de Schadenberg, poate fi interpretată fie ca o manifestare sau o prelungire a diviziunii muncii (și, deci, fără nici o semnificație cu privire la rezultat), fie ca o strategie în plus aplicată în vederea asigurării succesului (dar fără efect în acest sens, deci o strategie ineficientă) intercalată în procesul muncii și regizată de scopul urmărit, fie ca act strategic desfășurat în conformitate cu anumite credințe.

În ceea ce privește prezența dansului în sistemul acțiunilor de muncă este evident că avem de-a face cu o regulă intercalată printre cele cu valoare eficientă, introdusă și respectată în vederea asigurării succesului.

O situație similară se întîlnește la boșimanii africani și triburile australiene care „mai obișnuiesc să se adune

---

[6] G. V. Plehanov, *Scrisori fără adresă, Arta și viața socială,* Editura Cartea rusă, 1957, p. 71.

Scanned with OKEN Scanner

în ajunul unei vînători importante, în frunte cu preotul-vrăjitor, spre a săvîrşi rituri tainice şi dansuri magice, care să le chezăşuiască reuşita. Chipul animalului ce urmează să fie vînat, fie că e vorba de o antilopă sau de un cangur, e desenat pe nisip sau pictat cu ocru pe o stîncă, cît mai asemănător cu putinţă. Vînătorii se strîng în jurul chipului magic, pentru a străpunge cu sulițele și a «ucide» cu celelalte arme de vînătoare simbolul animalului. Aceste populaţii sînt întru totul încredinţate că fără o ceremonie ca asta le-ar fi cu neputinţă să vîneze ceva. În închipuirea omului primitiv nu este nici o deosebire între un lucru şi desenul care-l înfăţişează. Pentru el, animalul şi chipul său e unul şi acelaşi lucru. De aceea, credinţa sa este că a ucis animalul încă din ajun, atunci cînd i-a străpuns chipul, iar vînătoarea de a doua zi nu este decît o simplă formalitate“ [7]. Deşi actul magic se desfăşoară înaintea vînătorii, separat deci în timp de acţiunea eficientă (la bagoboşi această separare nu se realizase încă), el este împlinit în strînsă legătură cu aceasta, ca verigă integrată sistemului de acţiuni ordonate de finalitate umană. Actul magic este un imperativ, o normă de acţiune „hotărîtoare“ în realizarea succesului. În cazul de faţă nu este vorba numai de adăugirea unei norme — în fond, fără eficienţă — celor cu valoare efectivă, ci chiar de momentul fundamental al sistemului de acţiuni, pentru că vînătoarea de a doua zi este „o simplă formalitate“.

Ideea despre existenţa forţelor supranaturale nu apare spontan, cum spuneam, ca un act de iluminare, în mişcarea pură a gîndirii, după care i-ar urma practicile magice. Raportul este tocmai invers, practica este înaintea gîndului. În exemplele amintite, gîndul despre supranatural este deja instituit. În baza lui se recurge la practici determinate. Istoric însă gîndul religios s-a născut din practică. Dar nu dintr-o practică structurată religios *. Strategiile iniţiate de om în baza dorinţei sale

---

[7] Julius Lips, *Obîrşia lucrurilor*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1958, p. 126—127.

* „Odată statuată şi admisă existenţa unei lumi supranaturale în paralel cu cea naturală, dar cu o putere nelimitată asupra acesteia atît în sens pozitiv cît şi negativ (de la creaţie pînă la distrugere), omul n-a avut altceva de făcut decît să caute o cale de coexistenţă şi co-

Scanned with OKEN Scanner

subiective, fără întemeierea cognitivă și normativă adecvată, nu sînt religioase; ele conțin însă posibilitatea structurii religioase. Pentru început, ele se manifestă ca acțiuni printre celelalte, fiind integrate în sistemul activităților de muncă.

Asemenea practici, care prin natura lor se diferențiază relativ de acțiunile, momentele, regulile cu valoare eficientă, se desfășoară în baza unei structuri care *ia ființă* și *devine*, și care conține în sine *posibilitatea* genezei gîndului despre existența supranaturalului, a nonexistentului. Credința religioasă este fapt de conștiință. Ea nu este însă rezultatul exclusiv al lucrului conștiinței. Ideea despre existența supranaturalului s-a născut într-o structură mult mai complexă în care factorii determinanți țin de procesul muncii.

Prin muncă omul introduce o nouă ordine în lume, făcînd ca existența naturală să devină o existență a sa, o existență socială. În „ciocnirea" dintre acțiunea teleologică și determinismul obiectiv, dintre finalitatea care funcționează prin fapte de conștiință, prin scopuri și cauzalitatea obiectivă, imanentă lucrurilor, obiectului muncii, iese victorioasă, în ultimă instanță, prima. Determinismul obiectiv „ia cursul" pe care i-l „prescrie" acțiunea umană. Victoria este asigurată, cum se exprimă Hegel, prin „viclenia rațiunii", întrucît instituind prin intervenția sa un curs al evenimentelor, omul nu încalcă determinismul, acțiunea cauzalității, ci o face să „lu-

---

operare cu ea. El nu mai putea ignora supranaturalul, dar putea să ajungă la *o relație convenabilă cu el*.

Lucrul acesta a fost încercat — după modelul relațiilor umane reale — pe două căi, probabil simultane, dintre care una a constat din stabilirea unor mijloace de captare și manipulare a lui, ceea ce a dus la *magie*; iar cealaltă din aflarea unor mijloace pentru a-i cîștiga bunăvoința și a-l face astfel inofensiv (neutru) sau eventual aliat (colaborator), ceea ce a dus la *religie*". (Traian Herseni, *Literatură și civilizație*, București, Editura Univers, 1976, p. 149—150). Așadar, mai întîi apare credința despre supranatural și după aceea... religia (!) Dar, lăsînd de o parte această problemă, pentru a ne opri asupra magiei, este de presupus că ideea de supranatural, prezentă în conștiința omului, îl va determina pe acesta să recurgă la variate forme de magie. Întrebarea de fond rămîne însă în picioare: Ce l-a făcut pe om să statueze și să admită ideea existenței supranaturalului? Nu cumva mijloacele virtual magice s-au născut în sistemul strategiilor acționale prin care omul încerca să domine realitatea, fapt care, ulterior, a permis crearea ideii despre supranatural?

Scanned with OKEN Scanner

creze“ pentru el ; omul, spune același Hegel, „lasă natura să acționeze, privește liniștit la această acțiune și dirijează întregul doar cu un minim de efort“ [8], „un minim de efort“ — ar trebui precizat — în raport cu efectele, dar care nu este deloc minim pentru cel ce îl depune în perioada la care ne referim. „Și a venit într-adevăr ziua — scrie Julius Lips — cînd mult visata invenție revoluționară în cele din urmă s-a făcut, cînd omul a făurit întîia oară o mașină care muncea pentru el în vreme ce el însuși era aiurea, cînd mintea omului a născocit un robot care i-a luat locul, lucrînd cu o precizie mecanică. Această unealtă fermecată este capcana de prins animale... Capcana descătușează puteri mai mari decît cele care sălășluiesc în mîna omului“ [9]. Lăsînd de o parte admirația autorului față de ingeniozitatea omului, reținem că natura „lucrează“ în locul omului, întrucît prin instituirea invențiilor sale în sistemul determinismului natural s-a ajuns la situația ca vînătoarea să dea rezultate fără ca vînătorul să fie prezent în momentul prinderii animalului.

Dacă acțiunea are limite, întrucît i se așază în față bariera determinismului obiectiv, „viclenia rațiunii“ este fără limite. Prin ea, omul a înșelat natura, dar se poate înșela și pe sine. Prin instituirea lucrului efectuat de natură în locul muncii care trebuia realizată de om s-a constituit schema pentru a înlocui și lucrul naturii. Constatînd că natura „nu vrea“ să se istovească întotdeauna sau „nu vrea“ s-o facă pe măsura așteptărilor umane — și era imposibil să nu se ajungă la o asemenea constatare dat fiind faptul că scopurile au devansat mereu putința împlinirii lor —, omul va ajunge la supranatural, „punîndu-l“ pe acesta să lucreze în locul naturii. Și cum unealta, „fragment al naturii“, lucra cu finalitate pentru că în ea se găsea rațiunea umană — ca urmare a procesului de obiectivare — și, de multe ori, fără ca prezența omului să fie necesară, tot așa și supranaturalul va „acționa cu finalitate“, fiind obligat să lucreze pentru om. Dacă în cazul mijlocului de muncă acționează rațiunea corect instituită și tradusă — prin materialitatea corpului său — în mecanism cauzal efi-

---

[8] Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, Leipzig, 1932, II, p. 198.
[9] Julius Lips, *op. cit.*, p. 114.

Scanned with OKEN Scanner

cient, în cea de a doua instituire, raţiunea omului nu funcţionează corect, deşi, paradoxal, mijlocitorul, supranaturalul, este gîndit ca şi cum ar acţiona raţional.

Ne oprim din nou la un exemplu adus în discuţie de Lips pentru a ilustra ideea de mai sus : „Membrii tribului nad'a, bunăoară, cer şi în această privinţă sfatul oracolului lor tibo şi poftesc sufletele plantelor ce urmează a fi cultivate să se adune pe noul cîmp. «Tibo», aşa vorbesc ei atunci beţişorului de bambus, «am curăţat tot cîmpul, am dat la o parte buruienile şi am ars tufărişul. Pămîntul e curat. Trimite aici sufletele încărcate cu orez, ca să avem o recoltă bună. Fă ca stîlpii hambarelor să se îndoaie sub povara orezului strîns şi podelele să crape. Te rugăm, Tibo, făgăduieşte-ne o asemenea recoltă ! Dacă aşa ţi-e vrerea, dă-ne de veste printr-un salt în jos spre stînga !»“ [10].

Să reamintim încă o dată : în cazul de faţă este vorba de o credinţă instituită şi căreia, ca atare, oamenii i se conformează. Analiza ei permite însă elaborarea unei imagini aproximative cu privire la mecanismele care au funcţionat în momentul apariţiei ideei de supranatural şi a credinţelor legate de ea. În fixarea scopului, omul practică regula de a se „sfătui“, de a „conlucra“ cu supranaturalul. Alegerea terenului ce urmează a fi însămînţat se face după ce, în prealabil, membrii tribului amintit — care trăiesc în insula Flores din arhipelagul Sonde — solicită povaţa oracolului Tibo, căruia îi sînt adresate următoarele cuvinte : „«Tibo, vrem să alegem un cîmp nou. Dacă poteca ce duce spre acest cîmp sau pămîntul însuşi sînt cumva neprielnice gîndurilor noastre, vesteşte-ne aceasta, te rugăm, printr-un salt în sus şi spre dreapta !». Dacă răspunsul e mulţumitor, munca începe de îndată“ [11]. Omul nu începe un efort, care ar putea fi inutil, fără sfatul supranaturalului. Povaţa, desigur, ar putea veni din partea oricărui membru al tribului cu experienţă, cum s-a şi procedat înainte de apariţia credinţei în supranatural, şi, desigur, şi după aceea. O practică firească. Dar în locul omului e pus să decidă beţişorul de bambus Tibo. Omul s-a înşelat de atîtea ori pentru a mai fi convins că opţiunea sa îl va

---

[10] *Ibidem*, p. 156—157.
[11] *Ibidem*, p. 155—156.

Scanned with OKEN Scanner

duce cu siguranță la succes. Nesiguranța, generată de nivelul cunoașterii, dar mai ales de ineficiența relativă a forțelor productive, îl va face pe om să recurgă la ideea ajutorului supranaturalului, la credința că poate interveni în sistemul acțiunilor sale ceva din afara acestui sistem. Curățarea cîmpului în vederea însămînțării, deci, desfășurarea acțiunii, nu se face oricum. Supranaturalul este „prezent" tot timpul. După ce s-a hotărît asupra locului ce urmează a fi cultivat, „membrii tribului — consemnează autorul citat mai sus — cîntă și dănțuiesc în frunte cu vracii" [12]. Următorul moment cu semnificație majoră este însămînțarea : cînd sufletele plantelor sînt poftite pe noul cîmp, cerîndu-i-se lui Tibo să le trimită „încărcate cu orez" [13]. Recolta nu e dată deci nici de munca oamenilor, nici de pămînt ; acestea au devenit, cumva, auxiliare. În locul omului sau al naturii „lucrează" sufletele ; ele aduc belșugul. Și dacă nu o fac din proprie inițiativă sau la rugămintea oamenilor, atunci i se solicită lui Tibo să le trimită. Are loc o substituire a termenilor reali. Recurgînd la un clișeu verbal pentru a sugera geneza noii structuri în cadrul celei vechi ale cărei elemente vor fi înlocuite consecutiv, vom spune că în locul omului care optează este chemat să „decidă" bețișorul de bambus înzestrat cu puteri supranaturale ; în locul omului care muncește sînt puse „să lucreze" sufletele plantelor care vor veni încărcate cu orez. În raport cu Tibo ele sînt mijlocul de acțiune, intermediarul prin care se ajunge la rezultat. Supranaturalul „lucrează", de fapt, în locul omului și al naturii. „Viclenia rațiunii" a mers prea departe, punînd să lucreze în locul naturii supranaturalul.

Supranaturalul nu se va „istovi" în vreun fel pentru simplul motiv că nu există. Încrederea prea mare în putința intervenției lui ar fi fost fatală pentru omenire. Tocmai de aceea, credințele oamenilor s-au schimbat de-a lungul istoriei. Trecerea de la un anume mod de înțelegere a supranaturalului la altul dovedește, între altele, epuizarea încrederii în putința (și, deci, și în realitatea) forțelor venerate în vechile credințe și nașterea speranței

[12] *Ibidem*, p. 156.
[13] *Ibidem*, p. 157.

Scanned with OKEN Scanner

că ceea ce n-au putut face acestea vor împlini divinitățile nou instituite.

Referindu-se la sistemul productiv care se instituie odată cu orînduirea sclavagistă, Engels va constata că „mintea care întocmea planul muncii putea pune alte mîini decît ale sale să aducă această muncă la îndeplinire“ [14]. Mintea putea pune alte mîini să execute planul pentru că se instituiseră structuri sociale obiective care făceau posibil acest lucru obligînd o parte a societății să execute ceea ce gîndeau ceilalți. O asemenea posibilitate, respectiv trecerea ei în realitate, este exclusă în societatea primitivă. Putința gîndirii acestei posibilități nu este însă exclusă. Mintea omului care este în stare să elaboreze scopuri, să proiecteze mijloacele de muncă și să-și anticipeze sistemul acțiunilor are și putința de a intui posibilitatea trecerii execuției în seama „altuia“. „Altul“ nu poate fi un *semen,* dată fiind imposibilitatea realizării plus-produsului. Dar un *asemănător* omului poate fi. Cum am arătat mai sus, citîndu-l pe Lips, omul transferă sarcina execuției în invențiile sale, la început în cele materiale, mai tîrziu și în cele spirituale. Ele lucrează în locul său, fiind un „altul“ al său.

Uneltele sînt, efectiv, prelungiri ale ființei umane, moduri de obiectivare ale acesteia. Și totuși, ele sînt altceva decît omul, situîndu-se *între* el și obiectul muncii. Prin ele omul împlinește ceea ce nu poate face singur prin propria sa corporalitate. Acest „altceva“ preia sarcinile care nu sînt în putința ființei umane ca existență în sine. Iar omul le poate „transmite“ sarcini pe măsura dorințelor sale, „încărcîndu-le“, deci, cu mai mult decît pot ele executa.

Conștiința unui „altul“, care se manifestă în scop și se poate raporta la realitate, dar care ființează efectiv și eficient prin mijlocitor, prin unealtă, va constitui prilejul pentru proiectarea supranaturalului ca mijlocitor între om și realitatea în care trăiește. În mijlocul de muncă, în unealtă se află și gîndul care prin instituire teleologică se traduce într-un lucru material, dar și determinismul obiectiv, cauzalitatea, întrucît unealta este un fragment din natură : o piatră, un os, un lemn etc.

---

[14] Marx-Engels, *Opere,* vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 475.

Scanned with OKEN Scanner

Această „unire" îi conferă posibilități nebănuite, care, la rîndul lor, îl fac pe primitiv să spere în orice posibilitate. Exterioritatea obiectului — unealta capabilă de orice — este prilejul instituirii ideii cu privire la exterioritatea non-existentului prezent în gîndire. Așa cum unealta poate lucra, în unele cazuri, în absența omului, el purtîndu-se aiurea, de ce nu, asemenea ei, prin ea sau în afară de ea, dar oricum exterior omului, nu ar acționa și un „altul", un „ce" misterios care, la rîndu-i, întrunește condițiile mijlocului de muncă — teleonomia și cauzalitatea —, putîndu-se deci manifesta cu o anumită finalitate dar și cu eficiență. La început unealta, ca un „altul" al omului, îi apare acestuia cu înzestrări miraculoase pentru ca, mai tîrziu, ceea ce este miraculos, „altul" din ea să se separe procesual pentru a căpăta, pînă la urmă, într-o fază tîrzie, autonomie totală față de lume, ca un „altul al lumii".

Același mecanism trebuie să fi funcționat și în procesul diviziunii sociale care a dus la apariția vracilor, magicienilor și șamanilor. Prezența lor în viața socială nu este dovada ingeniozității de care ar fi dat dovadă aceștia. Apariția lor nu se datorează vicleniei care i-ar caracteriza și prin care i-ar fi prostit pe ceilalți, deși asemenea aspecte, desigur, nu pot fi ignorate. Instituția respectivă nu este opera unor inși, ci a colectivității. Iar aceasta a lucrat pentru producerea instituției pentru că ea răspundea unor structuri determinate, fiind funcțională într-un anumit sistem. Este vorba în acest caz, după cum se exprimă Lukács, de o instituire teleologică secundă care „nu mai este... ceva exclusiv de ordinul naturii, ci este conștiința unui grup uman ; instituirea scopului nu mai vizează nemijlocit transformarea unui obiect al naturii, ci apariția unei instituiri teleologice care de astă dată e evident îndreptată asupra obiectelor de ordinul naturii ; mijloacele nu mai sînt nici ele acțiuni directe asupra obiectului naturii, ci caută să determine la alți oameni asemenea acțiuni" [15]. Nu individul se învestește cu puteri miraculoase, ci este învestit de colectivitatea sa. El trebuie să răspundă unei funcții pentru care s-a creat o structură. Vraciul nu este

[15] G. Lukács, *op. cit.*, p. 218—219.

Scanned with OKEN Scanner

unul printre ceilalți, ci un „altul" al tuturor, mijlocitorul comunității prin care aceasta se raportează la existență.

Că raporturile se pot inversa în sensul că cel instituit cu funcții speciale îi poate transforma pe ceilalți în mijloace ale instituirilor secunde este un alt aspect, care este posibil ca proces derivat din primul. Deocamdată interesează apariția credinței în supranatural, și nu ce poate determina ea, ulterior, în sistemul vieții sociale. Iar apariția este legată de instituirea teleologică a mijlocului, mijloc ce poate fi un obiect, o unealtă sau un ins, un grup.

Colectivitatea și vrăjitorul sînt „părți" ale unui întreg, în care, pentru ca acesta să fie funcțional pe direcția construcției existenței umane în sensul arătat mai sus, fiecare „parte" trebuie să colaboreze, să interacționeze specific cu cealaltă în conformitate cu funcțiile ce s-au statuat. Credința în supranatural apare și trăiește în planul vieții practice, fiind o verigă cu o anumită rațiune în mecanismele acesteia. Parafrazîndu-l pe Claude Lévi-Strauss, care se referă la un caz anume consemnat de Franz Boas în regiunea Vancouver din Canada, vom spune că un individ anume nu devine un mare vrăjitor pentru că își vindecă bolnavii, ci invers, își vindecă bolnavii pentru că a devenit un mare vrăjitor, iar devenirea, statuarea procesuală a prestigiului său de vrăjitor nu este în primul rînd rezultatul succeselor repurtate, cît, mai degrabă, expresia atitudinii grupului față de activitatea sa. Eșecul sau succesul vrăjitorului reprezintă ceva secundar, activitatea de vrăjitor fiind funcție de consensul social. Pe prim plan apare nu raportul dintre individ și obiectul acțiunii sale (pacientul), ci raportul dintre individ și grup, „mai exact, dintre un anumit tip de indivizi și anumite exigențe ale grupului" [16].

Trecînd de la etnografie la istorie, mai exact la preistorie, vom considera că exigențele grupurilor umane din perioada de început a religiei se concretizau prin proiectarea unor puteri miraculoase asupra unora dintre membrii comunităților pentru ca aceștia — deci ca manifestare a unei instituiri teleologice secunde — să ac-

[16] Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 215.

Scanned with OKEN Scanner

ționeze ca mijlocitori în realizarea instituirilor teleologice primare, care vizau „integrarea" și „orientarea" cauzalității obiective în conformitate cu scopurile oamenilor.

Discuția pe care am întreprins-o în paginile de mai sus ar sugera ideea că supranaturalul nu a fost căutat pentru a fi „descoperit" în lumea lucrurilor ca un dat al naturii. Cultul naturii, ca formă particulară de credință arhaică este un produs tîrziu, o formă evoluată a spiritualității religioase și nu începutul, cum cred unii autori. Primitivul nu s-a raportat la natură decît în măsura în care aceasta l-a interesat practic, și nu pentru a o cunoaște și a medita asupra ei. Natura se opune omului prin însuși faptul că ea nu i se oferă așa cum dorește acesta. Orice act de muncă, de trecere a ceea ce există natural în existența socială, are de înfrînt rezistența obiectului muncii. Iar supunerea obiectului ar fi însemnat supunerea, transformarea supranaturalului (dacă acesta se găsește în obiect), dominarea lui de către om. O asemenea relație, și sistemul de mentalități care ar fi însoțit-o, e greu de conceput pentru ființa firavă care de abia se înălțase pe două picioare pentru a putea înfrunta, cu mîinile, supranaturalul „descoperit" în natură. Acesta trebuie să-i fi apărut, mai ales, ca aliat și nu ca dușman, ca mijloc de ordonare a lumii și nu ca forță distructivă, ca element de dezordine. Ar fi de presupus, deci, că supranaturalul — proiectat de gîndire — s-a născut în raport cu acțiunea umană, legat de aceasta. Omul va recurge la supranatural mai întîi pentru a-și organiza propria sa activitate într-un anume fel, pentru a ordona, în acest mod, lumea naturală imediată și, în ultimă instanță, întregul Univers. Supranaturalul va fi apărut, mai degrabă, în legătură cu procesul de instituire de norme, de prescripții decît cu procesul de cunoaștere. Ceea ce nu vrea să însemne că dimensiunea cognitivă nu este implicată în acest proces.

Nașterea gîndului despre supranatural — evident, în forme elementare, confuze, contradictorii — reprezintă momentul desprinderii a ceea ce va fi fenomen religios propriu-zis de restul vieții practice. De acum, omul se va raporta prin gîndul instituit în conștiința sa la o altă lume în legătură cu care își va regla propriul său comportament, relațiile sale cu lumea reală.

Scanned with OKEN Scanner

Religia apare ca un răspuns *sui-generis* față de problemele ce se ridică în raporturile omului cu mediul în care își desfășoară viața dat fiind nivelul redus al condițiilor materiale în baza cărora își asigură existența. Prin religie, el tinde să stabilească un anume „echilibru" în praxisul vieții, o ordine în baza căreia speră să supună lumea.

Normele de conduită, care ordonează viața și comportamentul uman, sînt întemeiate — în mentalitatea religioasă — în conformitate cu exigențele sacrului. Cele mai multe din regulile respectate de populațiile arhaice sînt motivate prin cuvintele : „Pentru că așa le-au statornicit strămoșii noștri". „Așa au făcut ai noștri Nemu (strămoșii mitici) și noi facem la fel". „Pentru că poporul sfînt a făcut așa prima oară". „Așa cum ni s-a transmis de la începutul facerii lumii, așa trebuie noi să jertfim". „Așa cum au făcut strămoșii noștri în timpurile străvechi, așa facem noi astăzi". „Trebuie să facem ceea ce zeii au făcut la început" [17].

Obiectele naturii, Soarele, Luna, norii, anumite animale etc., vor fi venerate nu ca obiect al acțiunii — în care caz are loc prioritar procesul de cunoaștere —, ci ca „elemente" intercalate în instituirea teleologică. Ele fac parte din condițiile supunerii obiectului, devin momente, verigi, participanți ai universului uman, alături de om, și nu vizavi de el. Nu este vorba de o venerare în sine a lor, ca modalități existențiale ale naturii, ca fragmente din natură. Raționalitatea lor în sistemul ideilor religioase va apărea dacă le privim ca termen mediu, ca mijlocitoare între subiectul uman și natura care face obiectul acțiunilor sale, „rupîndu-se" din universul natural pentru a trece în universul uman.

Actul muncii în sînul căruia se instituie treptat „elementele" viitoarei structuri religioase reprezintă totodată și modelul imaginii despre supranatural.

Faptul că munca se realizează în viața de toate zilele, necontenit, cu necesitate, desfășurîndu-se după o structură proprie — că, deci, instituirea teleologică este o chestiune de experiență de viață fundamentală — face ca ea să devină o condiție și un mod determinant pentru

[17] Vezi M. Eliade, *Aspecte ale mitului*, București, Editura Univers, 1978, p. 6—7.

Scanned with OKEN Scanner

un fel anume de a gîndi, pentru elaborarea și ordonarea elementelor de conținut ale gîndirii. Ceea ce se petrece în actul muncii se exinde, printr-un proces de generalizare *sui-generis*, și în actul gîndirii. Constatîndu-se pe sine ca ființă volitivă și transformatoare, capabilă să anticipeze rezultatele și să pună în acțiune anumite forțe pentru atingerea lor, omul a gîndit aidoma și asupra restului lumii. Nu numai activitățile de muncă se instituie teleologic, ci orice proces natural. Totul se desfășoară cu anumită finalitate. Ca și omul, în locul lui și, în orice caz, într-o modalitate superioară lui, și în natură acționează forțe care determină cursul evenimentelor. Supranaturalul este un analog al omului : și el acționează teleologic. Și dacă în instituirile sale teleologice omul poate greși, supranaturalul îl poate suplini, asigurînd, prin ordinea pe care o determină în desfășurarea evenimentelor, ordine cu sens, împlinirea a ceea ce nu poate realiza omul. Pentru că imperativele de moment ale acțiunii fac imposibilă cunoașterea corectă a obiectului și normarea consecvent eficientă a acțiunii, omul speră în intervenția supranaturalului care va asigura, prin realizarea planului divin, împlinirea așteptărilor sale. Și nu se rezumă numai la speranță. El recurge la mijloace variate pentru a determina supranaturalul să vină în întîmpinarea sa. În „umbra“ planului divin efortul omului „nu mai eșuează“.

Miturile despre originea lumii, a omului, a altor viețuitoare, a unor instituții etc. nu sînt altceva decît proiecții ale modului uman de raportare prin muncă la realitate. „În legenda creației din *Vechiul Testament*, acest model apare atît de limpede, încît Dumnezeu nu numai că controlează constant ceea ce a făcut — întocmai ca subiectul uman al muncii — ci, totodată, aidoma omului care muncește, se odihnește după munca depusă“ [18].

Mitul este „întotdeauna povestea unei faceri“ [19]. Dar, în stare de „facere“ este numai omul, numai el produce cu intenție, numai el dă ordine lucrurilor în conformitate cu scopurile sale.

---

[18] G. Lukács, *op. cit.*, p. 184.
[19] M. Eliade, *op. cit.*, p. 6.

Scanned with OKEN Scanner

Creația, indiferent de forma mitului în care este prezentă, este „copia" creației umane, a faptului că omul este efectiv un demiurg, că prin muncă el produce o realitate nouă. Copiindu-și fapta — care realizează un lucru la care natura n-ar fi ajuns nicicînd —, gîndul se realizează și el, se prelungește într-o realitate nouă, adăugată naturii, lucrurilor concrete, dar pe care o concepe ca fiind anterioară și determinantă în raport cu acestea.

Elementele sistemului religios se instituie procesual în legătură cu munca, așa cum am încercat să arătăm în paginile de mai sus. Imaginea pe care ar sugera-o analiza întreprinsă simplifică însă realitatea întrucît, în fapt, omul se poate raporta la natură prin actul muncii pentru că se află în relații sociale determinate. Ca și natura acestea pot face (și fac) obiectul unor reglementări care ar urma să asigure buna funcționare a organismului social în ansamblu sau a unora din componentele sale. Așa, de pildă, referindu-se la unitatea clanului, care „nu este un fenomen stabil, perfect, inalterabil", C. I. Gulian va constata, în consens cu noile direcții manifestate în etnologie, că raportarea la strămoși (în cadrul cultului strămoșilor), „funcționează normativ, pentru a stăvili abaterile de la unitatea și solidaritatea reale, dar relative și vulnerabile. Credința în strămoși funcționează nu pentru a inventa ceva inexistent, ci pentru «a ajuta» necesitatea coeziunii tribale" [20].

5. Condițiile social-obiective ale apariției conștiinței religioase

Procesul de muncă, viața nemijlocită a oamenilor în genere, conține în sine, după cum am încercat să arătăm, *posibilitatea* instituirii treptate a ideilor religioase. Nașterea religiei, a credinței în supranatural și minuni nu s-a produs ca un fapt miraculos. Totul s-a petrecut pe pămînt în viața reală a oamenilor, ca un fapt firesc, istorico-social.

---

[20] C. I. Gulian, *Structura și sensul culturii*, București, Editura politică, 1980, p. 97—98.

Scanned with OKEN Scanner

Rămîne în picioare, însă, întrebarea cu privire la trecerea posibilității în *realitate* : ce anume a determinat să devină fapt de viață socială ceea ce era numai virtual.

La originea religiei, au arătat mulți gînditori, oameni de știință care s-au apropiat cu interes și relativă obiectivitate de această problemă, se găsește un fapt subiectiv : frica, speranța, ignoranța, meditația etc. Teologii, pretinde filozoful francez D'Holbach, „nu fac decît să atribuie o denumire vagă (Dumnezeu) unei cauze necunoscute, la care lenea sau limitele cunoștințelor îi forțează să se oprească“ [1]. La rîndul său, Ludwig Feuerbach consideră că religia este fiica ignoranței. „Noaptea — se exprimă el metaforic — este mama religiei“ [2]. Pînă și un gînditor marxist, cum este Plehanov, raportează fenomenul religios la aceeași ignoranță. „În ce mod apare credința în existența unor forțe supranaturale ? Foarte simplu. Credința în aceste forțe se datorește ignoranței“ [3].

Lipsit de posibilitatea unei explicații corecte, omul a recurs la una eronată, pe măsura minții lui. Ignoranța — pentru că ne-am oprit la această dimensiune a subiectivității umane — se găsește, desigur, la originea fenomenului religios, și îl va însoți de-a lungul întregii sale istorii, avînd o anumită funcționalitate în instituirea și manifestarea ideilor despre supranatural. Ea nu este însă o condiție fundamentală, care să fi acționat determinativ în geneza religiei. Recurgînd la ignoranță putem lămuri multe erori din sistemul ideilor religioase, dar invocarea ei nu ajută la soluționarea întrebării : De ce unele din erori s-au *strecurat* ca elemente în *sistemul* vieții religioase, de ce acestea au făcut *istorie*, în timp ce alte erori, „rămase“ în limitele profanului, au fost depășite și uitate ? În sistemul ideilor religioase există, desigur, erori, dar nu toate erorile sînt religioase. Explicînd religia prin ignoranță — și dacă acesta ar fi adevărul —, atunci ar trebui să ne așteptăm ca, odată

---

[1] *Materialiștii francezi din veacul al XVIII-lea*, București, ESPLS, 1954, p. 258.

[2] L. Feuerbach, *Esența creștinismului*, București, Editura științifică, 1961, p. 252.

[3] G. V. Plehanov, *Opere filozofice alese*, vol. II, București, Editura politică, 1961, p. 536.

Scanned with OKEN Scanner

cu apariția explicației științifice, cu generalizarea cunoștințelor, să dispară de la sine credința în supranatural. Or...

Înțelegerea religiei exclusiv ca rod al unor procese de domeniul subiectivității evidențiază, și în cazul acestei probleme, limita fundamentală a vechilor sisteme filozofice care s-au apropiat de domeniul vieții sociale: idealismul.

Originea ideilor religioase, dealtminteri ca a oricăror alte idei, se găsește în realitate. Ele nu reflectă existența lumii pe care o afirmă — aceasta neexistînd —, ci lumea existentă în care trăiește omul. „Chiar și plăsmuirile nebuloase din creierul oamenilor sînt produse necesare ale procesului lor de viață material, care poate fi constatat pe cale empirică și este legat de premisele materiale... Nu conștiința determină viața, ci viața determină conștiința“ [4].

Soluționarea problemei presupune, deci, înaintarea pe o direcție materialistă. Religia ca domeniu al *conștiinței sociale* este reflectare a *existenței sociale*. Rădăcinile ei trebuie căutate în condițiile materiale ale vieții oamenilor. Credința în supranatural, viețuind în forma „plăsmuirilor nebuloase“, este un produs necesar al procesului de viață, al unui anumit mod de viață, despre care s-a vorbit într-o formă sumară în paragrafele anterioare. Dat fiind modul în care și-a desfășurat viața omul primitiv, a fost cu neputință ca ceea ce ființa ca posibilitate să nu devină realitate.

Ideile religioase nu sînt rodul dorinței de a explica lumea. Primitivul nu era preocupat în primul rînd de lămurirea teoretică a realității înconjurătoare, întrucît era antrenat în permanență în necesitatea de fier a producerii condițiilor sale de existență. El nu-și punea întrebări cu semnificație abstractă pentru că, înainte de toate, trebuia să rezolve necontenit și relativ corect problemele pe care i le ridica practica. Gîndirea abstractă, atunci cînd va apărea și în măsura în care va funcționa, va fi orientată prioritar spre cerințele vieții practice. Iar ideile religioase se vor institui nu ca un divertisment, ca rod al dorinței gratuite de a explica

---

[4] Marx-Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1958, p. 27.

Scanned with OKEN Scanner

lumea, sau ca lux al vieții morale, ca joc al capacităților meditative, ci, în încleștarea cu lumea, ca instrument de luptă, e drept, eronat, iluzoriu, dar totuși ca instrument, ca mijloc prin care omul a încercat să-și sporească eficiența acțiunilor în confruntarea cu forțele naturii.

Analiza religiei prin funcția pe care a îndeplinit-o face posibilă înțelegerea „exigențelor" (inerente vieții sociale) care au impus-o ca structură determinantă, specifică. Dacă ideea religioasă este un mijloc în plus (alături de mijloacele reale) la care s-a recurs pentru a fi asigurată eficiența acțiunilor în genere, pentru optimizarea condiției umane, rezultă că, la celălalt pol, în domeniul vieții practice, instrumentele reale, adică structurile materiale : unelte și relații productive, prin intermediul cărora omul luptă pentru a *fi* om, nu-l ajutau îndeajuns spre a fi *om*. Apariția ideilor religioase nu este dovada ignoranței ci, am spune, dimpotrivă, a unei constatări, desigur neconceptualizată ; omul „și-a dat seama" că este neajutorat. El *este* om și *trebuie* să trăiască, să ființeze ca om. Trecerea de la „este" la „trebuie" se realiza prin sistemul vieții materiale, al forțelor productive și al relațiilor de producție. Structurile materiale specifice făceau posibilă această realizare, dar nu o garantau, iar omul a simțit și a trăit efectiv drama insecurității, fără să-și dea seama însă de cauzele ei.

Faptul că instrumentul religios — care s-a instituit ca „element" într-o structură unitară cu mijlocul de muncă, ca oricare alt mijloc de realizare a condiției umane — nu l-a ajutat pe om este evident pentru știință. Pentru primitiv, o asemenea problemă nu s-a pus și nu se putea pune. Importantă, primordială pentru el, era căutarea, și nu judecarea necontenită, sistematică a practicilor uzitate pentru a fi repudiate de îndată ce se dovedeau ineficiente. Mai ales că dovedirea nu era un lucru simplu, întrucît, cum am spus, practicile care presupuneau supranaturalul (ca posibilitate sau, ulterior, ca idee instituită) formau o structură unitară cu elementele muncii, cu acțiunile eficiente. Exemplele amintite mai sus sînt elocvente în această privință. Recolta bogată se datora, se înțelege, procesului de muncă. Omul vremurilor de început ale religiei, ca și contemporanii noștri din arhipelagul Sonde, nu aveau putința de a separa în mod tranșant și consecvent efectele muncii de presu-

Scanned with OKEN Scanner

pusele efecte ale actului magic, sau, mai corect, să conchidă că rezultatul întregului său efort, în care a fost intercalat și actul religios, este exclusiv efectul muncii și al condițiilor naturale. Cum ar fi putut infirma nemijlocit ideea, inventată tot de el, că rezultatul s-ar datora sufletelor plantelor și ordinului dat de Tibo ? În unele împrejurări, actul muncii este considerat auxiliar. Simțul critic al omului s-a orientat primordial către acesta — și bine a făcut — și nu către practicile magice „confirmate“ de atîtea ori ca eficiente.

De aceea, în acord cu Malinowski, vom spune că, într-un fel sau altul, oamenii vor recurge la magie ca și aborigenii din insulele Trobriand în cazul „oricărei activități sau acțiuni importante al căror rezultat nu stă cu certitudine în puterea omului“ [5]. Nu funcționează aici un determinism univoc și nemijlocit pentru a ne aștepta, cum s-ar dori, ca în fiecare situație concretă de neputință să se recurgă automat la practicile magice. De ce s-a ajuns la magie în cutare sau cutare acțiune, iar în cazul altora nu, se cere, desigur, explicat. Împrejurările nemijlocite care au dus la o atare situație, petrecute în negurile începuturilor, și de aceea greu de pus în lumină, s-au înscris în aceeași relație generală în care omul s-a dovedit neputincios în efortul pentru supraviețuire, pentru construcția existenței sale umane. Recursul la neputință pentru explicarea practicilor magice nu spune tot ; el conduce însă către esența problemei.

Ideile religioase, considerate din perspectiva celor spuse, apar ca dovadă a inventivității spiritului uman, inventivitate determinată de condițiile vieții materiale. Dar și a activismului omului, și nu a resemnării, cum ar putea să rezulte la o primă vedere. E drept, capacitățile lui creatoare s-au orientat pe o pistă falsă, fiind însă constrîns să înainteze pe o asemenea direcție. Religia apare în „zona“ libertății, dar nu ca expresie a libertății, ca rezultat al voinței libere a omului de a se manifesta și ca subiect religios. Ci ca dovadă a constrîngerilor pe care le-a suportat. „Este o prostie — spunea Epicur — să ceri de la zei ceea ce omul poate să-și procure singur“. De unde reversul : cînd omul nu poate

---

[5] B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, vol. I, London-New York, 1929, p. 40.

Scanned with OKEN Scanner

să-şi procure cele necesare vieţii, deci, cînd nu are altă soluţie, cînd nu are posibilitatea de a se manifesta consecvent ca fiinţă liber-voitoare, atunci, paradoxal, în virtutea acestei constrîngeri, el îşi va lua libertatea de a încerca împlinirea scopurilor prin solicitarea ajutorului forţelor supranaturale. Iar dacă aceste forţe nu sînt presupuse ca existente, ele vor fi inventate. „Toate aceste reprezentări false despre natură, despre fiinţa omului însuşi, despre spirite, puteri magice etc. — scrie Engels — nu au la bază de cele mai multe ori decît un element economic negativ“ [6].

Constatînd — evident nu în baza unui proces cognitiv discursiv, ci prin trăire — negativitatea condiţiilor materiale în baza cărora se confrunta cu lumea şi, pe de altă parte, superioritatea acesteia, omul va ajunge la „rezolvarea“ contradicţiei — care în practică îi apărea ca insolubilă — prin crearea unui „obiect ideal“ alături de cele materiale, înzestrat cu o putere mai mare decît lumea obiectelor care i se opun. Prin „plusul“ obiectului ideal el va suplini „minusul“ dovedit în practică. Obiectul ideal este în funcţie de caracteristica şi nivelul puterii de care dispune omul la un moment dat. Nu contează modul concret în care este reprezentată forţa supranaturală. În fiecare caz însă ea trebuie să depăşească în putinţă pe om, să poată face ceea ce nu-i stă în putere acestuia. Cauza unei asemenea structuri care se va definitiva ca formă a conştiinţei sociale — negativitatea condiţiilor materiale, a forţelor de producţie şi a relaţiilor de producţie, ale altor raporturi existenţiale — funcţionează de la „subsol“, determinînd de „acolo“ dinamica atributelor puterii la om şi supranatural.

Prin perfecţionarea forţelor de producţie şi a relaţiilor de producţie, a vieţii materiale a societăţii, omul şi-a extins necontenit puterea asupra lumii. Un asemenea proces ar fi trebuit să aibă drept consecinţă diminuarea, declinul fenomenului religios, pînă la dispariţia lui. Şi totuşi, după cum atestă istoria, lucrurile nu s-au petrecut aşa, pentru că, după cum se va vedea, puterea omului a crescut în raport cu natura, devenind însă tot mai

---

[6] Marx-Engels, *Opere alese în două volume*, vol. 2, Bucureşti, Editura politică, 1967, p. 466.

Scanned with OKEN Scanner

limitată în alte direcții, fapt care explică persistența și dezvoltarea credințelor religioase.

Ideea de „putere" este un concept abstract la care se ajunge în urma unui îndelungat proces de cunoaștere și elaborare mintală. De aceea, e greu de conceput că omul ar fi operat cu ea sub forma conceptului de la începutul istoriei religioase. Pentru el putere va fi însemnat forța sa concretă, a animalului, rezistența unui obiect material, forța dezlănțuită de natură — dacă ne referim la realitățile existente —, sau a unui obiect-fetiș, a unui totem, a unui act magic etc. Puterea se manifestă prin efecte, și se constată empiric, în baza unor comparații : acesta este mai puternic decît celălalt.

Este de presupus că ființa care cugeta pentru a rezolva probleme practice, nemijlocite, nu a ajuns la concluzia formulată logic cu privire la neputința sa, înțeleasă ca dimensiune funciară. Neputința era constatată empiric și trăită cu toate consecințele ei. Ea se manifesta, și era identificată ca atare, în fiecare caz concret. De aceea, înzestrarea supranaturalului cu puteri mai mari decît ale omului (ceea ce nu vrea să însemne că supranaturalul a fost mai întîi inventat și după aceea încărcat cu atribute, așa cum ar lăsa să se înțeleagă exprimarea noastră) se va realiza de la caz la caz, printr-o instituire concretă.

Cum am amintit cu alt prilej, un moment important al apariției ideii despre existența supranaturalului a fost actul opțional, faptul că omul a trebuit să opteze, să aleagă „între", începînd cu elaborarea scopului și pînă la valorificarea rezultatelor. Or, în fiecare caz concret de opțiune, funcție de situația nemijlocită, de condițiile și momentul procesului de muncă, ale vieții în genere, el a gîndit într-un mod anume despre felul cum ar putea să intervină (și, deci, cum ar ființa, cum ar exista) supranaturalul pentru declanșarea și realizarea cu succes a acțiunilor întreprinse. El, omul, optează pentru o anume alternativă în practica vieții și tot el optează pentru ceea ce trebuie să-i dea forța supranaturală. În funcție de proiectele și așteptările sale, determinate la rîndul lor de condițiile concrete de existență, supranaturalul va căpăta, în conștiința lui, un mod particular de a exista. Ca atare, lumea supranaturală va fi, în credințele arhaice, foarte variată, fiind populată de nenu-

Scanned with OKEN Scanner

mărate forțe : fiecare gintă cu totemul său, ba chiar fiecare individ ; fiecare ins cu un fetiș, pentru fiecare acțiune un fetiș anume etc.

Puterea, dacă ne este permisă o asemenea exprimare, este pulverizată într-o mulțime infinită de purtători. Fiecare fiind bun la ceva, pentru o sferă mai restrînsă sau mai largă de procese și evenimente. Existența unor forțe astfel concepute justifică „existența" celorlalte forțe supranaturale, întrucît fiecare dintre ele are o putere limitată : „de aici pînă aici". Dar cum omul se confruntă cu lumea și dincolo de zona puterii unei anume forțe supranaturale, va fi necesar să ființeze și să acționeze și „acolo" o altă „forță. Caracterul „pestriț" al lumii supranaturale rezultă din varietatea acțiunilor umane, a momentelor de viață, în care este prezentă însă, ca invariant, neputința (relativă a) omului, neputință datorată, cum am mai spus, nivelului scăzut al dezvoltării sociale, și în primul rînd al condițiilor materiale de existență.

Fiecare forță supranaturală concepută concret, distinct de celelalte este mai puternică decît omul, dar nu decît lumea cu care se confruntă, pentru că forța respectivă îl ajută, suplinindu-i neputința, numai în anumite privințe. Puterea ei este limitată la o zonă existențială anume. Urmărind istoria fenomenului religios, putem constata, cu titlu de ipoteză, trecerea de la credința în existența unei „puzderii" de ființe, duhuri, fetișuri, spirite, la credințe în care numărul acestora este mai redus. În schimb, noile divinități vor fi mai puternice decît cele caracteristice credințelor înlocuite. Reducerea are loc, pe de o parte, prin eliminarea unor divinități și, pe de alta, prin unirea, contopirea, concentrarea unora din acestea într-una singură. Deși aici funcționează mecanisme ale gîndirii umane, procesul se explică, în ultimă instanță, tot prin viața reală, fiind în funcție de condițiile de existență. „Prin personificarea forțelor naturii, au apărut primii zei, care, în dezvoltarea ulterioară a religiilor, au luat o formă din ce în ce mai străină de lume, pînă cînd, în cele din urmă, printr-un proces de abstracti-zare — aproape că aș spune de distilare — la care s-a ajuns firesc în cursul dezvoltării spirituale, din numeroșii zei cu puteri limitate și care se limitau unii

Scanned with OKEN Scanner

pe alții s-a născut în mintea oamenilor reprezentarea dumnezeului unic al religiilor monoteiste“ [7].

Așa cum, dovedindu-se neputincios, omul a pus să „lucreze“ o forță anume în locul naturii, prin reușitele sale succesive el nu face altceva decît să pună natura să lucreze în locul pretinselor forțe supranaturale. Acolo unde omul își dovedește puterea, se dovedește inutilă și (ideea despre) existența divinității de care „depindeau“ procesele și fenomenele domeniului nou cucerit.

Lucrurile nu sînt atît de simple pe cît ar părea, pentru că marea problemă — construcția existenței umane — rămîne mereu prezentă în fața omului. Reușitele într-un domeniu sau altul, care ar fi trebuit să ducă în ultimă instanță (și uneori au dus) la eliminarea credințelor în existența *unor* forțe supranaturale determinate, au reprezentat, în fapt, condiții necesare în procesul edificării ființei umane. Dar, trebuie precizat : necesare, nu însă și suficiente. Prin efortul său, omul construiește o lume a sa, umană ; nu însă pe deplin omenească. De aceea, istoric, în cadrul unui proces deosebit de complex, manifestat în conștiință dar nu întru totul conștient, aspirînd la mai mult dar neajutorat pe măsura aspirației de forțele supranaturale în care a crezut, omul ajunge să-și dea seama de limitele acestora, de neputința (unora) și, chiar, de non-existența lor. Ne oprim, pentru a dezvolta ideea de mai sus, la un text biblic, *Epistola lui Ieremia,* în care autorul se referă la zeii poporului babilonian înfățișați ca idoli : „Neavînd picioare, sînt purtați pe umeri, arătînd neputința lor rușinoasă oamenilor. Slujitorii lor sînt de asemenea rușinați : căci cu ajutorul lor se ridică dumnezeii lor dacă ei cad la pămînt.

Dacă îi pune cineva în picioare, ei nu se pot mișca singuri ; dacă se apleacă, ei nu se pot îndrepta, ci ca unor morți li se pun daruri înainte“ (1, 25—26). Sau, mai departe : „Dacă li se face rău sau bine, ei nu sînt în stare să răsplătească ; ei nu sînt în stare să ridice un rege pe tron sau să-l dea jos.

De asemenea nu sînt în stare să dea bogăție sau argint. Dacă cineva face o făgăduință și nu o ține, ei nu pot să ceară socoteală de ea.

---

[7] Idem, *Opere*, vol. 21, București, Editura politică, 1965, p. 274.

Scanned with OKEN Scanner

Ei nu pot scăpa un om de la moarte, nici să smulgă pe cel slab din mîna celui silnic,

Nici să reda vederea unui orb, nici să scape pe un om din nevoie,

Nici să aibă milă de o văduvă, nici să fie binefăcători unui orfan" (1, 33—37).

Mai jos aflăm că atunci „cînd vin asupra oamenilor război sau nenorociri, preoţii se sfătuiesc unde să se ascundă cu dumnezeii lor :

Cum dar nu puteţi înţelege că nu sînt dumnezei cei care nu se pot salva pe ei înşişi de la război sau de la nenorociri ?" (1, 48—49).

„Căci ei nu pot să pună un rege într-o ţară, nici să dea oamenilor ploaie.

Nici să-şi facă dreptate, nici să scape un asuprit de nedreptate ; ei sînt neputincioşi ca ciorile între cer şi pămînt.

Dacă focul cade pe templul acestor dumnezei de lemn, acoperiţi cu aur sau cu argint, preoţii lor vor fugi şi vor scăpa, dar ei ca nişte grinzi vor arde în mijlocul flăcărilor lor.

Ei nu se pot împotrivi nici regelui, nici vrăjmaşilor...

Îndrăzneţii le vor smulge aurul şi argintul şi vor pleca cu îmbrăcămintea care îi acoperă ; ei sînt neputincioşi să-şi dea ajutor" (1, 52—57).

Expresia „ei nu pot" apare ca un laitmotiv. De unde şi concluzia formulată interogativ : „Cum poate cineva să gîndească sau să spună că aceştia sînt dumnezei ?" (1, 39). Sau, altfel spus, că *există* (asemenea) zei ? Existenţa unui zeu *decurge* din puterea lui. Existenţă divină înseamnă putere. În măsura în care zeul îşi manifestă puterea, îşi demonstrează existenţa. Iar puterea va fi „percepută" de om în funcţie de condiţiile sale concrete, de aşteptările sale, de nivelul puterii lui.

Conţinutul *Epistolei* reflectă, desigur, o situaţie mult mai complexă decît realitatea pe care vrem s-o ilustrăm prin această referire. Este vorba, în primul rînd, de înfruntarea dintre două comunităţi etnice. Autorul *Epistolei* sesizează pericolul asimilării evreilor de către poporul cuceritor. Zeii babilonienilor sînt zeii duşmanului şi atunci Ieremia îi batjocoreşte pentru a ţine trează conştiinţa poporului său, îndemnîndu-l să nu-şi uite credinţa. Dar, în analiză, nu ne putem rezuma la inten-

Scanned with OKEN Scanner

țiile conștiente care au prilejuit anumite manifestări ale spiritului religios, cum este și cea pe care o discutăm. Interesează, desigur, intenția lui Ieremia de a ține trează conștiința poporului său, dar și faptul că, pentru a-și argumenta această intenție, el recurge la ideea puterii. În raporturile practice dintre cele două popoare superiori sînt babilonienii ; iar pe evrei, asupriți, îi paște și pericolul dispariției prin asimilare. În plan spiritual evreii sînt superiori, fapt surprins de Ieremia, pentru că zeii babilonienilor nu se pot compara cu atotputernicul Iahve. Neputincioși în fața asupritorilor, evreii nu disperă. Robia nu poate fi decît vremelnică din moment ce babilonienii au în spate niște zei neputincioși. Sau, mai corect, pentru că : neputincios = inexistent, nu au nici o forță reală care să-i ajute. Iahve nu este puternic numai în raporturile existențiale în care s-a manifestat ca atare în trecutul istoric al poporului său, ci și față de noua situație a acestuia : robia. El își va manifesta puterea și în acest caz, eliberîndu-i pe cei ce cred în el. Dar, pentru aceasta, ei nu trebuie să-l uite trecînd la credința babilonienilor. Și pentru aceasta se aduce ca argument suprem inexistența zeilor dușmanului, inexistență demonstrată de lipsa lor de putere. Zeii la care se referă *Epistola* s-au instituit în conștiința oamenilor în vremuri ce s-au pierdut în negurile preistorice, fapt care face dificilă relevarea condițiilor nemijlocite care au făcut necesară instituirea lor ca forțe supranaturale. Iar de la apariția credinței în existența lor și pînă la momentul în care este scrisă *Epistola* s-a scurs atîta vreme încît e greu, dacă nu imposibil, să fie dezvăluite momentele semnificative ale evoluției credinței în puterea lor. Se înțelege însă că triburile precaldeene, ale căror credințe au fost purtate mai departe de caldeeni, nu au construit zeii respectivi cu gîndul de a-i vedea mișcîndu-se, ridicîndu-se de la pămînt, îndreptîndu-se etc., așa cum ar dori autorul *Epistolei*. Ei au „răspuns“ altor necesități, fiind „funcționali“ în structuri de viață umană concret determinate în care omul concepea puterea într-un anume fel. De unde atunci ideea că un zeu trebuie să se miște ? Ea nu aparține comunităților umane care au elaborat credințele în zeii respectivi, ci unor comunități mult evoluate, care au în spatele lor un trecut istoric îndelungat, o întreagă experiență

Scanned with OKEN Scanner

cu privire la putința supranaturalului și care profesează noi aspirații comparativ cu noroadele din trecut. A evoluat, cu alte cuvinte, ideea despre ceea ce trebuie să fie un zeu, cît de puternic trebuie să fie el. Dacă pretinsele forțe supranaturale venerate de caldeeni sînt zei, atunci ei pot să și meargă. Natura lor de a *fi* zei rezulta din *puterea* lor ; putința de care dispun ar demonstra *esența* lor supranaturală, și, respectiv, *existența* lor.

Să reamintim că, la începuturile religiei, forțele supranaturale erau imaginate în structuri de viață concrete ; ele aveau putere în raport cu anumite zone existențiale. În textul amintit sînt manifestate exigențe care au valoare pentru etapa în care sînt emise și nu pentru perioada cînd a avut loc geneza credinței în supranatural : zeii, pretinde autorul *Epistolei,* trebuie să ridice un rege sau să-l coboare. Dacă vom merge cu gîndul la perioada tribală, cînd s-a născut credința în zeii respectivi sau în „protomodelele" lor, este imposibil de conceput ca oamenii acelor timpuri să fi croit divinitățile în care au crezut pentru a fi „funcționale" în raport cu instituția monarhiei, pentru motivul că aceasta nu exista. Apariția monarhiei ca structură socială (precum și a bogăției) îl va determina pe omul contemporan ei să gîndească și la posibilitatea ca forța supranaturală să-și extindă puterea și asupra regelui : „să ridice un rege pe tron sau să-l dea jos".

Trecerea de la religiile popoarelor „primitive" la religiile zise politeiste, constată Mircea Eliade, va fi marcată de schimbări semnificative. Principala caracteristică a noilor zei este „*suveranitatea*. Teofania nu se reduce numai la realitățile uraniene sau meteorologice, *puterea* lor nu se manifestă numai prin creația cosmică. Ei devin stăpînii suverani universali. În consecință, în religiile zise politeiste, nu se poate vorbi întotdeauna despre zeul din Cer fără a ține seama de acest nou element care este suveranitatea" [8].

Demonstrarea neputinței zeilor este pentru scriitorul evreu dovada non-existenței lor : „se vede lămurit că ei nu sînt dumnezeii" (1, 14). De unde și îndemnul : „Nu vă temeți de ei !" (1, 14). Ceea ce vrea să însemne

---

[8] Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions,* Paris, Payot, 1970, p. 62.

Scanned with OKEN Scanner

că nu au putere în raport cu omul, că nu sînt demni de interesul acestuia și, ca atare, că trebuie să se renunțe la ideea existenței lor. Dar... pentru a fi păstrată credința într-o forță mai puternică în comparație cu vechile divinități, sau singura puternică, deci existentă.

„Este mai bine a fi... un vas de folos într-o casă, de care se folosește stăpînul, decît a fi acești dumnezei mincinoși ; sau, încă, o ușă la o casă, care păzește ceea ce se găsește înăuntru, decît a fi acești dumnezei mincinoși ; sau un stîlp de lemn într-un palat, decît a fi acești dumnezei mincinoși“ (1, 58). Autorul gîndește „modern“, în termeni funcționaliști : un vas este mult mai bun decît un zeu care n-are putere să se miște, să instaureze regi... Ceea ce se dovedește inutil trebuie repudiat. De unde rezultă că noii zei vor fi demni de *existență* dacă sînt funcționali în raport cu noile condiții, dacă vor răspunde aspirațiilor umane *mult mai largi* decît cele care îl caracterizau pe omul societății tribale, adică dacă vor fi mai puternici decît zeii vechilor credințe. Se manifestă, de fapt, aceeași funcție care a impus structura religioasă la origini : optimizarea condiției umane prin intermediul supranaturalului. Într-un anume fel, în raport cu o anumită treaptă de dezvoltare socială, supranaturalul își epuizează „resursele“ atunci cînd treapta socială respectivă va fi depășită. Tabloul despre lumea divină va fi restructurat ca urmare a schimbării condițiilor de viață. Direcția după care vor fi imaginate noile divinități va fi cea a puterii cu care trebuie înzestrate acestea. Ele trebuie să fie *mai puternice* decît cele închipuite anterior.

În politeismul grec fiecare zeu este puternic într-un domeniu existențial determinat, făcînd inutilă credința în multitudinea forțelor supranaturale care „populau“ domeniul respectiv în vechile credințe * și la care se raportau oamenii în funcție de situațiile lor concrete. Deasupra acestei „geografii“ se situa o altă structură : Universul a fost împărțit între Hades, care domnește peste lumea subpămînteană, Neptun, care este stăpînul

* Nu trebuie ignorat sincretismul manifestat și în credințele greco-romane, datorită căruia înțelegem existența unei lumi spirituale deosebit de variate : naiade, driade, zeii caselor etc., care, însă, se află cumva la un etaj inferior comparativ cu Olimpienii.

Scanned with OKEN Scanner

apelor, și Zeus, de care depinde cerul. Fiecare este puternic în domeniul său, limitîndu-i pe ceilalți doi. Deci, nici unul nu este atotputernic. Dar și peste această structură există o „suprastructură", nedesăvîrșită însă : Zeus este mai mare peste toți *.

Într-o nouă ipostază, și ca un moment tranzitiv numai între politeism și monoteism, se instituie credința în existența a două divinități ce se înfruntă cu puteri relativ egale, victoria trecînd cînd de partea uneia, cînd de partea celeilalte. Este credința specifică dualismului. Divinitatea pozitivă va ieși învingătoare numai la sfîrșitul confruntării, dovedindu-și de-abia atunci atotputernicia **.

„Anticipînd" victoria finală a principiului pozitiv, monoteismul religios va decreta existența unei singure divinități, care, una fiind, nu poate fi decît *atotputernică*. „Că la Dumnezeu nimic nu este cu neputință", grăiește *Evanghelia de la Luca*. (1, 37).

---

* ...și mai puternic decît toți laolaltă ; din Olimp Zeus grăiește celorlalți zei :

„Zeilor toți și zeițelor toate, auziți de la mine
Vorba ce voi să vă spun dup-a inimii poftă și vrere.
Nimeni să nu se-ncumete acuma porunca să-mi calce,
Nici o zeiță, nici unul din zeii ceilalți..."

Iar dacă va fi vreunul potrivnic :

„Știi-va el astfel cît eu pe voi toți vă întrec în putere.
Spre încercare, poftim, dacă vrea fiecare s-o știe :
Dacă de cer atîrna-veți un lanț cu belciuge de aur
Și vă veți prinde de el împreună voi zei și zeițe,
Nu veți putea din Olimp să trageți la vale pe Zeus,
Sfetnicul vostru mai-nalt, oricît v-ar fi cazna de multă.
Dar dacă lanțul l-oi trage spre mine și eu cu-nadinsul,
Repede am să vă salt spre cer cu pămîntul, cu marea
Și am să leg dup-aceea pe piscul Olimpului lanțul,
Jur împrejur și în slavă au să spînzure toate ale lumii ;
Iată cît sînt eu mai tare decît muritorii și zeii"
(Homer, *Iliada*, trad. G. Murnu, ESPLA, p. 163—164 f.a.).

** Mișcarea spontană a conștiinței religioase spre o singură divinitate va fi conștientizată într-un moment în care politeismul era predominant. Multitudinea personajelor divine, gîndea Xenofan încă în secolul VI î.e.n., vine în contradicție cu ideea de perfecțiune divină. Dumnezeu nu poate fi decît atotputernic. (Vezi : *Histoire des religions*, vol. III, Éditions Gallimard, p. 1282).

Scanned with OKEN Scanner

Noua religie va căuta să obțină credit prin declararea celorlalte ca eronate, pretinzîndu-se în opoziție totală cu acestea. Există, desigur, deosebiri esențiale între monoteism și credințele premergătoare. Privit istoric, monoteismul — independent de formele particulare pe care le va îmbrăca — apare ca moment distinct în evoluția ideii despre supranatural, situîndu-se în prelungirea politeismului și a religiilor arhaice ca rezultat firesc al dezvoltării lor istorice. Premisele sale nu se găsesc în obiectul pe care pretinde, ca religie revelată, că îl reflectă, — divinitatea unică —, ci în credințele premergătoare. Într-un fel, ideea despre o singură divinitate este dată chiar din primele forme de credințe. De îndată ce omul a conceput supranaturalul (în formele sale multiple de existență) ca realitate mai puternică decît sine, nu se putea să nu ajungă la ideea unei singure divinități. Constrîns de condițiile vieții să se raporteze ca ființă (relativ) neputincioasă la supranatural, solicitîndu-i ajutorul, omul va pune în evidență necesarmente — desigur, într-un proces istoric îndelungat — relativitatea puterii fiecărei generații de divinități, tinzîndu-se astfel spre absolut, spre ideea atotputerniciei. Iar ceea ce este atotputernic — reversul afirmației de mai sus — nu poate fi decît unul. Orice altă existență de aceeași natură cu sine i-ar limita puterea, i-ar știrbi *atot*puternicia.

Trecerea de la divinitățile primare, care sînt mai puternice decît omul, la altele mai puternice decît ele, și de la acestea la altele și mai puternice, pentru a se ajunge, în ultimă instanță, la o singură forță atotputernică se va manifesta în forme diferite, în funcție de condițiile concret-istorice ale popoarelor. Monoteismul se va institui ca o consecință firească reprezentînd „invariantul", dar la care se ajunge pe căi variate. Islamismul, creștinismul, budismul, mozaismul nu trebuie privite atît ca verigi succesive întrucît au origini istorice deosebite — deși acest aspect nu trebuie ignorat, filiația de idei și practici fiind de necontestat, ci, ca „variante" ale aceluiași „invariant" structural, ele sînt sincronice. Numai condițiile concrete au făcut să apară în etape distincte. Sub un anume aspect, ele reprezintă faza finală a unui lung proces istoric.

Scanned with OKEN Scanner

Budismul face notă aparte comparativ cu celelalte religii monoteiste amintite mai sus privind credința în supranatural. Și mai deosebite sînt credințele în *mana*, *orenda*, *wakan*, și, cu atît mai mult, politeismul greco-roman.

Ne oprim asupra acestuia din urmă pentru că aprecierea lui în raport cu ideea unei singure divinități atotputernice poate provoca nedumeriri : mai sus am analizat politeismul ca o etapă premergătoare în raport cu monoteismul, cum rezulta de la sine, pentru ca, de data aceasta să-l prezentăm ca o variabilă prin care se manifestă credința într-o divinitate unică. Să precizăm, de la bun început, că structura monoteistă nu s-a desăvîrșit în cadrul politeismului. Ea se găsește însă în sînul acestuia în formă născîndă. Cum spuneam, fiecare dintre cei trei zei principali are putere asupra unei zone existențiale, fără ca vreunul dintre ei să fie atotputernic. Tendința spre monoteism se manifestă prin imaginea lui Zeus, el fiind zeul suprem. Ce-l împiedică însă să fie atotputernic ? Punîndu-ne această întrebare și căutînd răspunsul, ne dăm seama că tendința spre monoteism se manifestă într-o altă ipostază, că Zeus ține mai mult de vechea generație, de politeism, fiind mai degrabă un zeu care nu deține puterea absolută, deși este mai mare peste ceilalți și mai puternic decît ei. Este semnificativ în această privință episodul cu privire la răpirea Proserpinei, fiica zeiței Ceres și a lui Jupiter, de către Pluton. Neliniștită din cauza dispariției tinerei zeițe, pe care căutînd-o n-a găsit-o, zeița mamă află pînă la urmă ce s-a întîmplat și,

Înnourată la chip, despletită și plină de ură,
Se-nfățișează lui Zeus : „Sprijinu-ți cer“, grăi dînsa.
„Pentru al meu sînge vin eu, pentru-al tău de asemenea,
Zeus.
Și dacă eu, mama ei, n-am asupra ta nici o putere,
Aibă copila mea dar ; te rog, pentru soarta ei grija
Nu-ți scadă fiindcă născut-o-am eu. Mult timp căutînd-o,
Iat-o aflai în sfîrșit, dacă poți să numești regăsire
Încredințarea că sigur o pierd, dacă-ai ști unde este
Tot regăsire numești. Eu trec cu vederea răpirea-i,
Numai s-o deie-napoi ; doară fiica ta vrednică nu e
Să se-nsoțească cu-n hoț, dacă ea nu mi-i fiică
de-acuma !“.

Zeus așa i-a răspuns : — „Și zălog al iubirii, și grijă,
Fata ne e la-amîndoi ; dar la lucruri de vrei pe-al lor nume
Adevărat să le spui, nu-i de loc o jignire aceasta,
Ci-s a' iubirii urmări ! De-l luăm ginere noi nu roși-vom,
Numai, zeiță, să vrei ! Lipsească-i orice altă cinste,
N-are pe-aceea de-a fi al lui Jupiter frate ? Ba încă
Nu-s decît el mai presus decît numai c-așa au vrut sorții.
Totuși, de ții să-i desparți, vine iarăși în cer Proserpina,
Dar cu-nvoiala aceasta : să nu se fi-atins a' ei buze
De vreo mîncare de-acolo, căci Parcele astfel urziră !"
Zise ; iar Ceres tot vrea înapoi să-și aducă odrasla,
Însă-i oprită de sorți ; căci de post se și dezlegase
Fata ; pe cînd se plimba în grădinile bine-ngrijite,
Nevinovată, o rodie-i mîna culese din pomul
Sub a' lui roade plecat, de sub coaja gălbuie scoase
Sîmburii, șapte la număr, ce-n gura ei apoi zdrobise" [9].

Zeus, constatăm, nu dispune în mod absolut. El nu are putere în raport cu ce urziră Parcele. Mai presus de zei este forța Destinului, care ar reprezenta puterea absolută. Zeus însuși este mai puternic decît ceilalți „numai c-așa au vrut sorții". Ideea despre puterea absolută este separată deja de puterea cu care erau înzestrați zeii. Iar prin aceasta va fi pusă în discuție însăși existența lor. Puterea absolută era însă prea departe de oameni, prea inumană prin efectele ei pentru a i se ridica un cult. Ideea despre forța atotputernică va învinge în noua religie, în creștinism, prin întruparea ei în om : Atotputernicul este umanizat.

Credința într-o forță considerată spirituală, universală, impersonală, proprie religiilor arhaice, reprezintă de asemenea o variantă a aceleiași structuri monoteiste. Teoria monoteismului *originar*, pusă în circulație de către folcloristul englez Andrew Lang și susținută în cele 12 volume ale lucrării *Originea ideii despre Dumnezeu* de către lingvistul și etnograful de confesiune catolică Wilhelm Schmidt, prilejuită de identificarea credinței într-o formă supremă la popoarele rămase în urmă din

[9] Ovidiu, *Metamorfozele*, (trad. Maria Valeria Petrescu), ESPLA, p. 110—111.

Scanned with OKEN Scanner

punct de vedere al dezvoltării sociale, se referă, de fapt, la un *rezultat* al devenirii conștiinței religioase. Un produs tîrziu al acesteia este considerat însă fapt originar cu scopul de a estompa ideea caracterului istoric al religiei, dependența ei de sistemul vieții sociale și mișcarea acesteia. După Schmidt, același Dumnezeu suprem s-a relevat într-o formă inițială popoarelor care profesează religiile numite arhaice. Credințele lor actuale nu ar fi decît rămășițe mult modificate ale imaginii inițiale despre divinitatea unică.

Vizavi de o atare interpretare, o seamă de teoreticieni ai problemei, provocați de ideea autorului susamintit, au căutat să identifice cît mai multe elemente arhaice în credințele referitoare la *mana, orenda* etc. pentru a se conclude că, în cazul lor, nu poate fi vorba de monoteism. Intențiile bune nu duc însă întotdeauna la adevăr. Raționamentul teologic — construit după schema : dacă în religiile arhaice este prezent monoteismul, atunci nu se poate vorbi decît de o singură divinitate, și, deci, de o singură credință adevărată, creștinismul — este apologetic. Iar unde este prezentă apologia nu mai este loc pentru știință. Nu putem fi, desigur, de acord cu ideea că religia ar fi fost dintotdeauna monoteistă. Dar, considerăm, o asemenea idee nu poate fi spulberată prin negarea apartenenței credințelor amintite, despre *mana, orenda etc.,* la ceea ce se cheamă monoteism. Problema reală care se pune este dacă monoteismul, indiferent de variantele sale, este o reflectare a unui transcendent — ceea ce vor să susțină adepții teoriei monoteismului inițial — sau a procesului istoric. Or, cum am încercat să arătăm, credința în supranatural, privit ca forță mai puternică decît omul, conține în sine posibilitatea desfășurării ei *spre* ideea unei divinități supreme. Modul în care are loc o asemenea desfășurare este diferit de la popor la popor.

Credința într-o forță supremă prezentă la popoarele rămase pe o treaptă timpurie de dezvoltare nu poate fi considerată monoteism în sensul clasic al cuvîntului — dealtminteri nici nu se poate vorbi de un monoteism pur —, dar nici nu trebuie plasată necondiționat înaintea acestuia numai pentru motivul că ea manifestă, în variatele ei forme, o bogată încărcătură de elemente arhaice, întrucît — și asta interesează — prin aceste forme

Scanned with OKEN Scanner

se manifestă tendința spre atributul atotputerniciei forței supranaturale.

Printr-o asemenea forță, căreia, deci, nimic nu îi stă împotrivă, omul poate, de acum, rezolva orice ; el „devine stăpîn“ a toate cîte sînt. Contradicțiile soluționate succesiv prin construirea unor divinități mai puternice decît cele precedente și-au găsit rezolvarea finală. Dincolo de acest moment intrăm în alt ciclu al dezvoltării conștiinței umane. Monoteismul nu mai poate fi depășit de o altă treaptă religioasă. Omul se autodepășește însă, renunțînd la religie, ale cărei resurse s-au epuizat.

Ideea despre puterea absolută a divinității este antinomică, fapt remarcat de teologi, încă din evul mediu ; pornind de la premisa atotputerniciei, unii teologi s-au întrebat, de pildă, dacă Dumnezeu poate crea un corp atît de greu încît să nu îl mai poată ridica nici el. Regăsim în raționamentul medieval aceeași structură ca în *Epistola* lui Ieremia. În această treaptă de dezvoltare a conștiinței religioase adjectivul „puternic“ ființa în forma gradului comparativ : „mai puțin puternic“, „mai puternic“ „și mai puternic“... Mai exista posibilitatea trecerii la superlativ : Zeus va fi „cel mai puternic“. Nu încă atotputernic ; deci, ideea despre puterea supranaturalului mai poate fi dezvoltată. Împingerea ei pînă la ultimele limite — atotputernicia — face imposibilă mișcarea gîndului, dezvoltarea lui în continuare. Dar gîndul nu s-a sfiit să întrebe : Poate Dumnezeu să întreprindă o acțiune imposibilă ?

Pe oameni, în ipostaza lor de subiecți religioși, nu i-a interesat raționalitatea, consecvența ideii despre atotputernicie. În raport cu aspirațiile și neîmplinirile omenești, credința despre puterea absolută a divinității era relativ funcțională, pentru că, în viața lor practică, ei constatau la tot pasul limitele puterii lor. Or, cum a remarcat încă Feuerbach, religia i-a oferit omului iluzia de a domina natura prin Dumnezeu.

În teologiile evoluate nu mai apare, întotdeauna, în mod evident ideea puterii ca atribut fundamental al supranaturalului. Credințele arhaice se structurează însă, direct sau prin medieri multiple, pe această idee : „Lumea populațiilor primitive este o lume a magiei. Credința lor e întemeiată pe convingerea că «la început a fost puterea». Această putere nevăzută se află pretutindeni și

Scanned with OKEN Scanner

se face simțită în orice loc ; ea e la fel de netăgăduit pentru omul primitiv ca și tăria pietrei și umezeala apei... în fizica modernă“ [10]. Credința despre omniprezența puterii conține în sine în formă nedezvoltată ideea despre atotputernicia „unului“ și contradicțiile care rezultă din ea. Puterea proiectată în supranatural va lua, în cursul istoriei, alte și alte forme, schimbîndu-și chipul, asemenea lui Proteu, în funcție de condițiile sociale concrete, de dinamica înfruntărilor omului cu lumea obiectivă.

În fapt, credința despre putere ca atribut fundamental al supranaturalului nu este rodul unei meditații, un elaborat mintal pur. Ea se instituie în prelungirea și în raport cu puterea omului. Făcînd din supranatural obiectul demersului religios, omul a sperat să supună forța acestuia, să o integreze puterii sale, pentru că nu a putut stăpîni necondiționat puterea naturii, a lumii în care și-a dus existența.

Vorbesc despre acest lucru, într-un fel sau altul, miturile fundamentale ale omenirii, care, privite ca narațiuni, par a fi produse pur spirituale, fără nici o legătură cu viața practică, nemijlocită a omului, cu lupta lui cotidiană pentru salvarea și înălțarea ființei sale. „Mitul — spune Mircea Eliade — povestește o istorie sacră ; el relatează un eveniment care a avut loc în timpul primordial, timpul fabulos al «începuturilor». Altfel zis, mitul povestește cum, mulțumită isprăvilor ființelor supranaturale, o realitate s-a născut, fie că e vorba de realitatea totală, Cosmosul, sau numai de un fragment : o insulă, o specie vegetală, o comportare umană, o instituție“ [11]. Poate fi considerat mitul o ficțiune ? Da și nu. Da, pentru că ființele supranaturale nu au existat și nu există ; faptele povestite, deci, n-au avut loc. Și nu, pentru că în mit este reprodusă *sui-generis* fapta umană, nașterea unei realități noi prin munca omului.

Nu asta interesează aci însă, ci faptul că mitul, care pare a fi numai o relatare, se instituie ca verigă necesară în sistemul acțiunilor prin care omul urmărește să supună lumea în care trăiește. „Pentru omul societății arhaice... ceea ce s-a petrecut *ab origine* e susceptibil să

---

[10] J. Lips, *op. cit.*, p. 448.

[11] M. Eliade, *Aspecte ale mitului*, București, Editura Univers, 1978, p. 5—7.

Scanned with OKEN Scanner

se repete prin forța riturilor. Esențialul pentru el e, așadar, cunoașterea miturilor. Nu numai pentru că miturile îi oferă o explicație a lumii și a propriului său mod de a exista în lume, ci mai ales pentru că, rememorîndu-și-le, reactualizîndu-le, el *e în stare (s.n.)* să repete ceea ce zeii, eroii sau strămoșii au făcut *ab origine*" [12]. În insula Timor, atunci cînd cultura de orez merge prost, constată A. C. Kruyt — care e citat de Lévy-Bruhl și reluat de Eliade —, se recită mitul de origine, pentru *a sili* „orezul să se arate frumos, viguros și des, așa cum era cînd *a apărut pentru prima oară*. Nu spre a-l «instrui», spre a-l «învăța» cum să se poarte i se amintește cum a fost creat. El *este silit în chip magic să se întoarcă la origine*, adică să reitereze crearea sa exemplară" [13]. Povestirea, deci, nu e doar povestire. Prin relatare omul vrea să supună, să învingă, iar puterea stă în cuvinte, în conținutul povestirii. Întoarcerea la origini a realității, care este forțată la aceasta, nu este un act gratuit, un joc ; nu interesează întoarcerea în sine. Ea este presupusă numai pentru ca recolta să fie bogată, „*acum*" tot așa cum a fost la început. Rememorarea are valoare de forță, de putere, de impunere. De ce ? Pentru că omul nu are altă cale, nu are mijloace reale prin care să ajungă necondiționat la rezultatul dorit.

Trăind în sfera vieții religioase, raportîndu-se prin mituri la vremurile mitice, omul încearcă să reproducă prin activitățile sale cotidiene, dar cu semnificație majoră pentru viața sa, faptele zeilor, sperînd că puterea lui va fi asemănătoare cu cea supranaturală, că și el, recitînd textul mitului, va avea o înrîurire asupra faptelor de existență în egală măsură ca și divinitățile. Prin sacru, omul își potențează acțiunea, viața, este ferit de rele și ajunge fără dificultăți la rezultat. Gîndindu-se un analog al zeului, subiectul religios nici nu se mai roagă, nu mai recurge la practici speciale pentru a determina supranaturalul să acționeze conform aspirațiilor sale omenești.

Asistăm la o inversare a procesului : dacă în actul de geneză a supranaturalului, deci cînd nu există religie

---

[12] *Ibidem*, p. 13.
[13] *Ibidem*, p. 15, 16.

Scanned with OKEN Scanner

ca sistem constituit, are loc substituirea omului printr-un „altul", de data aceasta, ca urmare a funcționării și drept rezultat al dezvoltării structurii religioase, omul se substituie supranaturalului. Face el, omul, devenit subiect religios, ceea ce s-ar cuveni și ar fi în stare să facă divinul.

Mitul, așa cum îl constatăm, este un produs tîrziu al spiritualității umane, care, ca producție specifică relativ originală, cunoaște o anumită detașare față de celelalte „elemente" ale sistemului religios, o autonomie relativă. Legat de practicile cultice pe care le-a reflectat în mod specific, el s-a desprins cu timpul de acestea și le-a înlocuit. Recitarea lui, într-un anumit context, ține locul ritualului ; el este act ritualic. Cuvîntul devine putere.

Mai mult, mitul se pretinde drept temei al practicilor ritualice propriu-zise. Actele cultice trebuie săvîrșite pentru că așa cere mitul, pentru că, după cum relatează el, așa au procedat divinitățile la începuturi. Vraciul, magul, șamanul nu fac, prin acțiunile lor, decît să reproducă facerea săvîrșită de duh, de zeu.

Originea mitului se pierde în negurile istoriei ; necondiționat însă ea se află în situația de neputință a omului în lupta pentru viața sa. Mitul se referă la origini. Dar despre originea sa, a mitului, vorbește ritul, cu care formează o structură dinamică. Subiectul religios practică un anume rit pentru că el crede în conținutul de idei al mitului, iar ritul, repetat necontenit, întărește credința în mit.

La suprafață, mitul apare ca motiv al ceremonialului religios. Luînd cunoștință de conținutul mitului, în cadrul căruia se găsesc anumite prescripții sau sugestii cu privire la ce ar trebui făcut, oamenii procedează în consecință. Ansamblul ritualurilor este proiectat, prin mit, în trecut. El povestește ce s-a petrecut, ce fapte au săvîrșit zeii și pe care oamenii le-au moștenit, învățîndu-le sau preluîndu-le pe furiș de la aceștia. După cum informează Lévy-Bruhl pe baza datelor etnografice, australienii consideră că primii care au îndeplinit ritualurile au fost strămoșii mitici. Mitul, care ar fi surprins, deci, geneza ritualurilor, ar fi, totodată, temeiul care obligă la practicarea lor. Realitatea este însă alta. Și aici, ca în orice alt domeniu al vieții sociale, relația este inversă : de la practică la spiritual, de la ritual la mit. Mitul nu este

Scanned with OKEN Scanner

un precedent al ritualului, o cauză a sa și o modalitate de explicare a lui. Cum am mai spus, în formele sale primitive religia apare și se manifestă ca o modalitate practică de acțiune asupra lumii exterioare. Prin actul magic, ritualizat cu timpul, omul încearcă și speră să obțină ceva. Asemenea practici au dus printr-un proces deosebit de complex la ideea despre existența forțelor supranaturale independente de lucruri și de lume, mult mai puternice decît oamenii, care au creat lumea, i-au determinat cursul, i-au făurit pe oameni și, totodată, i-au învățat ce să facă. Mitul nu se constituie odată cu ritul și, nici nu se va naște peste noapte. La început, va apărea în forme embrionare, redus la cîteva formule, la propoziții analogice : Așa „cum a fost vindecat Horus pentru mama sa Isis — se spune într-un vechi descîntec egiptean — așa să se vindece acela care suferă". Spre începuturile sale el „este propriu-zis partea vorbită a ritualului" [14]. Cu timpul, partea vorbită capătă unitate, o anumită coerență, se dezvoltă într-o narațiune care va fi recitată sau cîntată. Dar, oricum, ea nu se autonomizează dintr-odată. „Miturile — scrie Evans-Pritchard — nu sînt povestiri care ar necesita o interpretare specială, ci părți integrate riturilor" [15]. Într-un proces complex, partea vorbită, narațiunea (în unitate cu acțiunea) devine, pînă la urmă, un produs relativ de sine stătător, ce s-a despărțit de acțiune pentru a se integra alături de alte narațiuni, născute pe căi variate, în sistemul mitologic al religiei în sînul căruia s-a format. Mitul nu face, deci, decît să reproducă efortul omului de a domina prin practici miraculoase lumea în care trăiește.

Inventarea agriculturii, constată Mircea Eliade, va avea consecințe profunde pentru evoluția spiritualității religioase, „căci creativitatea religioasă a fost suscitată nu de *fenomenul empiric al agriculturii*, ci de *misterul nașterii, morții și al renașterii* identificat în ritmul vegetației. Crizele care pun în pericol recolta (inundațiile, secetele etc.) vor fi traduse, pentru a fi înțelese, accep-

---

[14] I. P. Franțev, *La izvoarele religiei și ale liberei cugetări*, București, Editura științifică, 1968, p. 198.

[15] *Institutionen der Primitiven Gesellschaften*, Frankfurt, Suhrkamp, p. 30.

Scanned with OKEN Scanner

tate și stăpînite, în drame mitologice“ [16]. Creativitatea religioasă, ne-am permite să considerăm, se datorează nu atît misterului nașterii, morții, luate în sine, cît mai ales fenomenului empiric prin care sînt sesizate într-un anume fel nașterea, moartea și renașterea naturii, acestea fiind concepute în ultima instanță ca mister. Crizele care pun în pericol recolta nu determină nemijlocit și univoc creativitatea religioasă, dar prin ele se explică interesul triburilor de agricultori pentru ciclicitatea proceselor din natură, respectiv, pentru momentele ei cu semnificație hotărîtoare pentru viața oamenilor. Practica agricolă i-a permis omului să surprindă ritmurile naturii. Am simplifica lucrurile dacă am porni de la considerentul că natura a fost privită ca obiect de cunoaștere, ca „realitate exterioară omului“ dincolo de subiectivitate, de ființa sa. El constată aceste ritmuri dar și trăiește ca moment integrat în desfășurarea lor, viața lui depinzînd de începutul și sfîrșitul fiecărui ciclu natural. Tocmai această trăire efectivă explică nașterea unor practici, ritualizate cu timpul și mitologizate, prin care spiritualitatea religioasă proprie triburilor de agricultori se diferențiază de credințele triburilor cu alt mod de viață.

Sistemul ideilor religioase, al credințelor în supranatural, al practicilor cultice nu trebuie înțeles, desigur, numai prin „crizele care pun în pericol recolta“. Prin evoluția ulterioară manifestată ca expresie a tendințelor interne ale fenomenului, cultele agrariene se vor îndepărta tot mai mult de acest fapt empiric. La baza lor, oricît de îndepărtate ar fi de „proza“ vieții, se va afla, totuși, aceeași dependență a omului față de forțele exterioare lui datorită insuficientei dezvoltări a condițiilor sociale dintr-un moment dat.

Poemul babilonean *Enuma elish* apare cititorului contemporan ca o producție spirituală autonomă, ca modalitate de explicare a începuturilor. Lumea actuală și-ar avea originea în confruntarea de proporții cosmice dintre zeii din prima generație (Tiamat) și zeii tineri conduși de Marduk. „Întîlnindu-se Tiamat și cel mai înțelept dintre zei, Marduk, pornesc duelul și în luptă se opintesc

---

[16] M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, București, Editura științifică și enciclopedică, 1981, p. 42.

Scanned with OKEN Scanner

unul în altul. Domnul își desfășură rețeaua și o acoperi / pe Tiamat /, asmuți împotriva ei vîntul rău care stătuse în spate. Cînd Tiamat își deschise gura să-l înghită, (Marduk) stîrni vîntul rău ca s-o împiedice de a-și mai strînge buzele și vînturile îi umplură furioase tot trupul, pîntecele i se umflă și atunci ea își deschise larg gura. / El / ținti o săgeată, îi spintecă burta, îi sfîșie vintrele și o despică în două. Măcelărind-o astfel, îi puse capăt vieții, asvîrli jos cadavrul și se sui peste el. După ce a ucis-o pe căpetenia lor Tiamat, oștenii ei alergară care încotro, ceata ei se risipi și zeii care îi erau ciraci și ajutoare se cutremurară de frică și se întoarseră din drum, fugind ca să scape cu viață. Înconjurîndu-i peste tot fără a le lăsa vreo putință de scăpare, (Marduk) îi ferecă și le sfărîmă armele“ [17].

Nu ne oprim aci pentru a surprinde multiplele semnificații ale mitului, pentru că mai important decît ceea ce spune el este rostul său în sistemul religiei babiloniene, funcția pe care o îndeplinește. Astfel, este demn de interes faptul că textul poemului era recitat în templu la începutul noului an, cînd se desfășura un adevărat scenariu. Rolul divinității supreme, Marduk (mai tîrziu — Assur), este îndeplinit de rege. „Ultimul act constă în hotărîrea destinelor în fiecare lună a anului. «Hotărîndu-le», se *crea* ritualic anul, adică se asigura șansa, fertilitatea, bogăția noii lumi care se năștea“ [18].

Mitul „nu vrea“ să relateze atît bătălia dintre Tiamat și Marduk în urma căreia a luat ființă lumea actuală, cît mai ales „să arate“ ce trebuie să facă oamenii la început de fiecare an ; mimînd lupta zeilor tineri, oamenii vor introduce, ca și aceștia, ordine în lume. Și nu o ordine abstractă, după un plan croit de minte, ci bogăție, fertilitate, noroc. Toate acestea se realizau, în măsura în care era posibil, prin efortul omului în confruntarea cu natura. Dar din moment ce omul recurge la început de an la crearea acestuia, înseamnă că el nu se putea bizui numai pe forța sa, că experiența de pînă atunci îi demonstrase slăbiciunile.

---

[17] Vezi Victor Kernbach, *Miturile esențiale*, Editura științifică și enciclopedică, 1978, p. 32—33.

[18] M. Eliade, *op. cit.*, p. 86.

Scanned with OKEN Scanner

Soluția la care a ajuns mintea omenească este „ingenioasă". În loc să se ceară ajutor supranaturalului în fiecare caz concret într-un moment sau altul al anului, într-o împrejurare anume sau alta, se recurge la supranatural la *începutul* anului. Chiar mai mult, pentru ca nici un eveniment să nu scape de sub controlul puterii supranaturale se creează anul în întregime, cu toate evenimentele lui. Cele ce se vor petrece vor fi pe măsura așteptării omului, în conformitate cu finalitățile sale, chiar dacă la început nu va fi prevăzută fiecare situație concretă.

La Egipteni, stabilitatea, ordinea, se datorește faraonului. „Opera Faraonului asigură stabilitatea Cosmosului și a Statului și prin urmare continuitatea vieții. Într-adevăr, cosmogonia este reluată în fiecare dimineață, cînd zeul solar îl «alungă» pe șarpele Apophis, fără a reuși totuși să-l aneantizeze... Activitatea politică a Faraonului repetă fapta lui Ra : el însuși îl «respinge» pe Apophis, altfel spus el veghează ca lumea să nu se reîntoarcă în haos. Cînd dușmanii apar la frontieră, ei vor fi asimilați lui Apophis și victoria Faraonului va reproduce triumful lui Ra" [19].

Opera de creație trebuie începută cu fiecare an nou sau cu fiecare zi pentru că există un proces de degradare a lumii, tendința spre disoluție. Mișcarea naturii, constatată mai ales odată cu introducerea agriculturii, este ritmică : după naștere urmează moartea. Momentul renașterii, așadar, nu trebuie scăpat. Ceea ce urmează după el nu trebuie să se desfășoare după rosturile naturii, ci după rațiuni omenești.

Aceeași idee este prezentă și în religia indiană prebudistă, în care locul central îl ocupă doctrina sacrificiului. „Prin sacrificiu — adică prin activitatea susținută a preoților — lumea este menținută vie, armonioasă și fertilă. Aceasta este o nouă aplicare a ideii arhaice reclamînd repetarea anuală (sau periodică) a cosmogoniei. Faptul constituie totodată justificarea orgoliului brahmanilor, convinși de importanța decisivă a riturilor. Căci «soarele nu s-ar ridica dacă preotul, în zori, n-ar oferi ofrandă focului»" [20].

---

[19] *Ibidem*, p. 104.
[20] *Ibidem*, p. 242.

Scanned with OKEN Scanner

Credința în puterea supranaturalului se dovedește încă o dată sinuoasă, contradictorie. „Orgoliul brahmanic" are, desigur, o semnificație socială mai profundă, de care nu ne ocupăm aci, dar el reprezintă totodată dovada ideii că omul poate și trebuie să intervină în locul supranaturalului sau pentru a-l ajuta.

O asemenea idee trebuie să fie dovada unei crize de neîncredere față de forța divină, a manifestării spiritului critic și, totodată, a credinței că omul este în posesia unor puteri asemănătoare cu cele ale forțelor supranaturale. Are loc, în acest caz, o profanare a sacrului, supranaturalul fiind umilit de ajutorul uman. Victoria nu aparține însă profanului, pentru că omul, în ipostaza de ajutor al divinității, se consideră, la rîndu-i, înzestrat cu supranatural, fiind și el însuși ființă sacră. Nu orice om însă.

6. Condițiile gnoseologice ale apariției religiei

Viața materială în care își desfășoară și își realizează existența ființa umană reprezintă factorul determinant în apariția și dezvoltarea credinței în supranatural. Luînd în considerare existența socială, putem afla *de ce* au ajuns oamenii la idei religioase. Rămînînd însă numai la acest raport (existența socială — conștiința religioasă) nu vom afla *cum* s-a ajuns la asemenea idei.

Ca fapt de conștiință, religia este produsă de aceasta. Procedînd analitic, și cumva exagerînd, vom spune că *determinantul* este unul iar *producătorul* altul. Existența socială trece în conștiința religioasă prin „lucrul" conștiinței umane.

Religia, desigur, este în ultimă instanță expresia vieții materiale a oamenilor. Dar nu numai a acesteia. Și invers, deși este produsul conștiinței, nu numai aceasta este „responsabilă" pentru nașterea și ființarea ei.

Cercetarea originilor religiei implică, așadar, luarea în considerare atît a rădăcinilor sociale cît și a celor gnoseologice. Ar trebui precizat, pentru a preîntîmpina o înțelegere simplistă, că religia nu este produsul asocierii, a coexistenței în timp a celor două condiționante, că ea nu se instituie ca rezultat al lui „pe de o parte" și

Scanned with OKEN Scanner

„pe de altă parte". În dezvoltarea lor istorică cele două dimensiuni existențiale, cu o relativă autonomie una față de alta, vor forma o structură *sui-generis* care, în dinamica ei istorică, va duce la instituirea ideilor religioase.

De aceea, în al doilea rînd, trebuie evitată o viziune cauzalistă elementară în sensul că mai întîi apare structura cauzantă (rădăcinile sociale și cele gnoseologice în interacțiunea lor) și ulterior efectul — religia ca fenomen social —, care, de acum înainte, va face istorie pe „cont propriu". Ideile despre supranatural sînt, desigur, funcție de condițiile materiale și gnoseologice, dar nu ca ceva existent întru totul în afara lor; ele sînt altceva decît cauză determinantă, dar nu viețuiesc exterior acesteia. Am putea spune că, odată născute, fie chiar și în forme embrionare, ele potențează „elementele" structurii generatoare, integrîndu-se ca element condiționant (și autocondiționant) în cadrul acesteia. Să revenim, în prelungirea celor spuse, la citatul luat din scrisoarea lui Engels adresată lui Schmidt, prezentat în capitolul anterior, pentru a reține de data aceasta precizarea care apare în continuare: „Dezvoltarea economică redusă a perioadei preistorice are drept *completare*, iar pe alocuri și drept *condiție*, ba chiar drept *cauză*, reprezentările false despre natură"[1] *(s.n.)*. (De aceea, discuția noastră despre credința religioasă manifestată mai întîi ca posibilitate nu trebuie înțeleasă în mod abstract, pentru că posibilitatea gîndului religios este dată de o anumită realitate, de situația concretă și complexă a omului. Nu se poate vorbi de o asemenea posibilitate independentă de condițiile social-istorice, condiții prin care se explică însăși structura gîndirii umane. Posibilitatea nu a existat anterior acestor condiții — care ar avea doar maniera de a o actualiza —, ci s-a născut odată cu ele, manifestîndu-se înlăuntrul lor și ca expresie a lor. Este logic însă să se presupună că structura religioasă nu se instituie ca realitate peste noapte. Ea are o preistorie, a ființat mai întîi ca posibilitate.)

---

[1] Marx-Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, București, Editura politică, 1967, p. 466.

Scanned with OKEN Scanner

Revenind la ideea despre necesitatea luării în considerație a rădăcinilor gnoseologice în încercarea de a explica originile religiei, trebuie remarcat că, luată în sine, condiția materială este prezentă „de cînd lumea". Dintru început — și cu atît mai mult la începuturile istoriei sale — omul a luptat din răsputeri pentru ființa sa în condițiile unei slabe dezvoltări a ceea ce s-ar putea chema forțe și relații de producție. Neputința sa în confruntarea cu forțele exterioare este cu atît mai mare cu cît derulăm firul istoriei, cu cît înaintăm spre origine. Și totuși, omul începuturilor nu a fost religios. Structurile materiale sînt, în aceste împrejurări, condiții virtuale și nu efective ale religiei. Ele au „presat" necontenit asupra conștiinței umane, „sugerîndu-i" posibilitatea de a se raporta la supranatural. „Nepregătită" însă, conștiința n-a putut traduce în fapt o asemenea „posibilitate".

Cercetarea originilor presupune, așadar, urmărirea procesului de dezvoltare a gîndirii, a conștiinței umane cu scopul de a surprinde acel moment semnificativ pentru problema care face obiectul analizei.

În conformitate cu datele antropologiei și etnografiei rezultă că omul se caracterizează, în primele stadii ale existenței sale, printr-o gîndire preponderent concretă, intuitivă, legată „nemijlocit" de lumea lucrurilor, de realitatea imediată.

În măsura în care ființa ce se desprindea de animalitate începea să confecționeze unelte, ea dovedea, prin aceasta, că a început să gîndească, făcînd, astfel, să ființeze în conștiință, deci în formă ideală, „modelul" obiectului care îi va trebui în acțiune sau spre care tindea prin acțiune. Acest „model" este gîndit în legătură cu un obiect real, corespondentul său fiind căutat în lumea lucrurilor. „Prototipul" în formă ideală reprezintă, desigur, o mare *invenție* a minții. Unealta, în schimb, urmează să fie *descoperită*; ea este căutată *în lucruri*.

Primitivul „construiește" în cap imaginea unei pietre ascuțite pornind de la pietrele reale de pe prund, urmînd ca una dintre acestea, mai apropiată ca formă de cea construită ca model în cap, să fie prelucrată prin așchiere pentru a „scoate" din ea obiectul care va corespunde modelului. Semnificativ în această privință este

Scanned with OKEN Scanner

faptul că oamenii și-au făurit recipiente mai întîi din piatră, deși, o asemenea întreprindere este, ca efort fizic, dificilă, și mai tîrziu din lut, lucru evident mai ușor de realizat. Dar, să precizăm : mai ușor de *realizat*, dar cu mult mai greu de *gîndit*.

În primul caz, gîndul este prilejuit de un obiect concret — o piatră oarecare —, care, avînd o scobitură, poate conține lichidul, omul nefăcînd decît să *repete* natura atunci cînd va scobi și el într-o piatră. Nu se poate vorbi de *ideea* de concavitate, de fosă, ci de o *imagine concretă* pe care omul o are în legătură cu o piatră anume și care îi sugerează această formă. Imaginea este legată de lucrul real. Numai după o practică istorică îndelungată, deosebit de îndelungată, *figura* de recipient va fi despărțită, separată de corpul dur al recipientului, pentru ca, autonomizată, să devină „model" pentru invenție efectivă, și nu descoperire.

Dacă pînă acum omul nu făcea decît să „dezvăluie" forma „conținută" în lucruri, să înlăture plusul de materie pentru a da la iveală forma (existentă, dar acoperită), de acum înainte el are în cap o figură ideală, o formă *în sine*, în baza căreia produce lucruri nonexistente în existență.

Este o deosebire de ordin calitativ între gîndul care, instrumentînd acțiunea, descoperă forma în realități concrete și gîndul care „scoate" forma din corpuri pentru a o „acoperi" cu lut.

Trecerea la olărit a însemnat nu numai dovada unei revoluții în gîndire, ci și o mare deschidere în istoria umanității, capul de serie pentru alte revoluții. „În cazul unei unelte de piatră sau de os — scrie Gordon Childe —, libertatea meșterului era limitată de forma și dimensiunile materialului ; trebuia să se procedeze prin tehnica tăierii, prin desprinderea unor fragmente. Arta olarului se eliberează de orice limită de acest gen : meșterul modelează argila după plac și poate suprapune elementele fără să se preocupe de soliditatea lipiturilor" [2]. Modelarea „după plac" a devenit posibilă pentru că gîndul s-a eliberat de concretitudine, de materia împovărătoare. De acum omul este liber să introducă în

---

[2] V. Gordon Childe, *Făurirea civilizației*, București, Editura științifică, 1966, p. 105.

Scanned with OKEN Scanner

existență invențiile sale. Dar poate să-și ia și libertatea de a inventa cu totul fantezist, de a introduce în existență produsele minții sale, fără să pună nimic acolo, să presupună (numai) ca fiind existent corespondentul inovațiilor fanteziste.

În analiza întreprinsă nu am ținut seama de o serie întreagă de verigi și dimensiuni ale complicatei probleme pe care o discutăm, sărăcind în mare măsură datele ei, pentru a sugera trecerea gîndirii umane de la o treaptă elementară spre o formă superioară, în care funcționează din plin abstracția. Facem această precizare pentru că nu am vrea să se înțeleagă, între altele, că ideea de figură, concepută abstract, a apărut atît de timpuriu, cum, poate, ar sugera scrierea noastră.

Într-o lucrare ce se vrea de popularizare dar deosebit de instructivă pentru oricare persoană care dorește să-și formeze o cultură matematică, Florica Cîmpan se întreabă: „Cînd și în ce mod s-a produs în gîndirea matematică grecească, acel salt calitativ de despuiere a noțiunilor concrete, de toate învelișurile lor materiale, ca să se transforme în noțiunile abstracte ce stau la baza geometriei și matematicii actuale? Din documentele existente nu se poate preciza în ce măsură au folosit matematicienii Orientului antic *noțiunile abstracte* de număr și figură, fiindcă în scrierile lor, majoritatea problemelor se referă la «5 vase de bere» la «5 saci de grîu» la «5 corăbii» la «5 oameni» și, extrem de rar și în mod cu totul excepțional, la numărul abstract 5. La fel și în privința figurilor: desenele lor se pot considera a fi, ceea ce numim azi «planul» unui teren sau al unei construcții, fiindcă figura lor reprezintă o anumită parte a unui teren, cu dimensiunile stabilite în problemă, o anumită față a unei piramide sau bază a unui obelisc. Nici egiptenii și nici babilonienii nu au insistat, în mod explicit, așa cum au făcut grecii, asupra noțiunii abstracte de *număr* sau asupra noțiunii abstracte de *poligon*, ca *formă pură*.

Prin această nouă metodă de cercetare a naturii, introdusă odată cu procesul de abstractizare, geometria greacă a renunțat la studiul formelor și al relațiilor spațiale ale corpurilor reale și, făcînd abstracție de *proprietățile corpurilor reale*, ea a cercetat relațiile și pro-

Scanned with OKEN Scanner

prietățile corpurilor numai sub aspectul *formei pure*“ [3]. Ne găsim, desigur, la alt nivel al cunoașterii, într-un alt plan al dezvoltării sale. Dar, oricum, chiar și acum — deci, după zeci de mii de ani, dacă nu mai mult — se pune aceeași problemă : a dificultății întîmpinate de gîndire în efortul ei de a se debarasa de concretitudine dintr-o dată, a incapacității ei de a lucra dintru început cu forma pură, generatoare de mari descoperiri.

Graiul problemelor pe care și le puneau și încercau să le rezolve anticii este identificat de etnografie și în lumea contemporană, la popoare care au rămas pe o treaptă de dezvoltare socială și intelectuală timpurie. Încă o dată, nu vrem să punem semn de egalitate între structurile cognitive și lingvistice ale matematicienilor antici și cele la care ne vom referi în continuare. Unele triburi de aborigeni australieni, au constatat etnografii, au elaborat cifre cu care numără pînă la trei ; pentru patru spun doi-doi ; pentru cinci, doi-trei, sau doi-doi-unu ; pentru ceea ce depășește 10 își ciufulesc părul arătînd astfel că este vorba de ceva foarte numeros [4]. Dimensiunea cantitativă a obiectelor este desprinsă, deci, cu mare greutate. Nansen arăta la timpul său că eschimoșii nu au cifre pentru a denumi numere mai mari decît cinci. Cifra cinci este indicată prin mîna dreaptă (cinci degete) ; pentru 6 se arată primul deget al mîinii stîngi (deci unu în plus față de mîna dreaptă). De reținut că mîna dreaptă nu mai este arătată. Avem, în acest caz, dovada unui proces de abstractizare *sui-generis*. Pentru 7 sînt arătate primele două degete ale mîinii stîngi etc. Un om înseamnă 20 (degetele de la mîini și de la picioare). Cinci oameni vor însemna 100 (5×20).

Concretitudinea ideilor este prezentă și în cazul însușirilor calitative. Viljoen amintește faptul că în cazul unor comunități de limbă arabă se întîlnesc pînă la 5744 de termeni utilizați în locul noțiunii de „cămilă“ [5].

Desprinderea de concretul real, mai corect, de aspectul fenomenal al concretului ontic, este un proces deosebit de dificil. În practica lor, oamenii s-au izbit

---

[3] Florica T. Cîmpan, *Povestea numărului* π, Editura Albatros, 1977, p. 33—34.

[4] V. K. Nicolschi, *Copilăria omenirii*, ESPLS, 1952, p. 85.

[5] Vezi M. Ralea și T. Herseni, *Introducere în psihologia socială*, București, Editura științifică, 1966, p. 271.

Scanned with OKEN Scanner

însă necontenit de esență, de ceea ce este ascuns, existent „dincolo“ de fenomen, pentru că aceasta se opunea efortului lor. Iar gîndirea a avut tocmai această sarcină, de a „străpunge“ fenomenul, constatat empiric, pentru a ajunge la esență. Și, semnificativ, chiar și atunci cînd o va descoperi o va indica prin noțiuni concrete, prin cuvinte încărcate de concretitudinea fenomenului. Emanciparea gîndului de lucru, de concretul empiric este un proces istoric. Și atîta timp cît gîndul nu va reuși să atingă o anumită treaptă în efortul său de a se emancipa de concretul fenomenal, el nu va fi în stare să construiască ideea despre supranatural. Ideile religioase sînt mult prea abstracte, prea complexe pentru a fi „suportate“ și „vehiculate“ de o gîndire dominată de concretul fenomenal. Și cu atît mai puțin o asemenea gîndire va fi în stare să le elaboreze. Din cele de mai sus rezultă și reversul : că ideile despre supranatural vor fi construite numai atunci cînd gîndirea umană va atinge o treaptă superioară de dezvoltare.

Așa cum în prima perioadă a existenței sale copilul nu este în stare să opereze cu noțiuni abstracte, precum „duh“, „drac“, „sfînt“, „rai“, „iad“, „păcat“, „fericire“, și, cu atît mai mult, să le elaboreze, tot așa și omenirea, în perioada copilăriei sale, caracterizată printr-o gîndire asemănătoare cu cea a copilului, nu putea ajunge la producerea unor asemenea noțiuni. Gîndirea, în această etapă, este funcțional pragmatică : ea operează în raport cu nemijlocirile — mijlocitul fiind intuit numai — pentru a instrumenta teleologic și adaptativ acțiunea omului. Atunci cînd primitivul va ajunge să se desprindă în gîndire de lucruri, să separe, de pildă, aspectul cantitativ al obiectelor și să-l exprime prin numere, fără nici o determinare concretă (fără să indice cu degetul ceea ce era de numărat, deci fără să-și mai „lipească“ gîndirea de fiecare obiect real, de primul, de al doilea etc., sau să numere pe degete ca substitute ale realităților numărate, dar și ele concrete ca acestea), el va opera cu „produse“ propriu-zise ale gîndirii, date de-a gata de comunitatea din care face parte și care le-a instituit în dezvoltarea ei istorică. „Produsele“ n-au nici un dram de materialitate în ele ; nu sînt și nici nu mai pot să se refere direct la existențe materiale concrete, pentru că nu mai sînt intuitive. Gîndirea care este

Scanned with OKEN Scanner

„legată“ de nemijlocit nu este în stare să-și ia zborul pentru a presupune non-existentul, mijlocitul, care ar exista în sine, fără determinare concretă. Dar gîndirea care operează cu abstracții se poate găsi și în situația de a nu mai avea unde ateriza, neidentificînd realitățile concrete presupuse de noțiunile abstracte.

Formarea de cunoștințe, de idei mai mult sau mai puțin operaționale, dezvoltarea lor prin aprofundare și lărgire se realizează dialectic, ca proces, ca mișcare contradictorie, printr-o îndepărtare de modalitatea nemijlocită de existență a realităților, dar pentru a cuprinde mai bine esența lor.

Operațiile specifice gîndirii, și în special abstractizarea, au „zăgăzuit“ avalanșa concretului fenomenal în cunoaștere, l-au ferit pe om ca subiect cognitiv de accidental, întîmplător, trecător, nesemnificativ, ajutîndu-l să pătrundă spre esență. Capacitatea gîndirii umane de a abstractiza este o condiție necesară a cunoașterii, a progresului ei, dar și o premisă a greșelii. Pe această ușă, și numai pe aici, poate „intra“ adevărul ; dar se poate strecura și eroarea. Reformulînd un proverb al poporului său care se referă la această dublă posibilitate a dezvoltării cunoașterii, Rabindranath Tagore se interoga : „Am închis ușile ca să nu intre greșeala. Atunci adevărul m-a întrebat : pe unde voi intra eu ?“.

„Bufnița Minervei — spunea Hegel — își ia zborul numai seara“, cînd accidentalul, nesemnificativul nu mai este sesizabil și cînd deci, scăpat de „indezirabil“, omul poate surprinde esența. Dar este posibil și să nu mai vezi nimic sau, în întuneric, să începi să vezi fantome, proiecțiile proprii ale gîndirii, pentru că în gîndire nu se mai proiectează nimic *din* afară, ci numai *spre* în afară.

Drumul cunoașterii care duce spre adevăruri superioare nu poate fi însă altul. „A cerceta și a cunoaște la lumina zilei e un fleac. Misterele adevărate-n întuneric zac“ [6], grăiește Goethe prin intermediul lui Mefisto, pentru că esența este „ascunsă“, „învăluită“ de fenomen, care se manifestă la lumina zilei.

Cunoașterea ajunsă la un nivel superior de realizare nu înaintează către lumea întunecată a esenței orbecăind,

---

[6] Goethe, *Faust* (trad. Lucian Blaga), București, ESPLA, 1955, p. 257.

Scanned with OKEN Scanner

izbindu-se necontenit de învelișul fenomenal, ci, operînd cu ajutorul instrumentelor specifice instituite în istoria dezvoltării sale, își croiește drum pentru a ajunge la esență și a o scoate la lumină, sau pentru a proiecta asupra ei conul luminos al cunoștinței elaborate.

Producerea unei cunoștințe, a unei idei în genere implică un proces de îndepărtare a conștiinței de lumea lucrurilor materiale așa cum există ele în mod nemijlocit. Ruperea, desprinderea este un moment necesar (și productiv) al cunoașterii care funcționează dialectic, o trecere calitativă, un salt de la material la ideal, de la obiect la „imaginea" lui, de la singular la general, de la concret la abstract.

„Abordarea de către inteligență (omului) a unui lucru individual, luarea de copii (= concepte) de pe acesta *n u e s t e* un act simplu, nemijlocit, de oglindire inertă, ci un act complex, cu caracter dublu, zigzagat, care *cuprinde în sine* posibilitatea desprinderii fanteziei de viață ; ba mai mult : posibilitatea *transformării* (și încă a unei transformări imperceptibile, de care omul nu este conștient) a conceptului abstract, a ideii în *fantezie* (în ultimă instanță = Dumnezeu). Căci și în cea mai simplă generalizare, în cea mai elementară idee generală («masă» în general) *e x i s t ă o* anumită frîntură de *fantezie*" [7].

De notat, din acest fragment al conspectului făcut de Lenin în legătură cu lucrarea lui Aristotel *Metafizica*. faptul că procesul cunoașterii *cuprinde în sine* posibilitatea desprinderii de viață. Interesează, de data aceasta, nu *necesitatea* ruperii de realitate pentru a elabora o idee adecvată, ci faptul că prin aceasta se manifestă și posibilitatea ruperii *totale*, că ideile religioase, apărute ca rezultat al unei asemenea „ruperi", își au rădăcini *în* procesul cunoașterii.

Este de reținut, în al doilea rînd, că în cunoaștere există numai *posibilitatea* desprinderii de real, posibilitate ce se traduce în realitate prin elaborarea ideilor eronate. Problema care se pune aci nu este cea a nașterii erorilor în general (Procesul cunoașterii a fost, dealtminteri, tot timpul însoțit de erori, care, procesual, sînt depășite, înlăturate și uitate. Nimeni n-a făcut și nu

[7] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, București, ESPLP, 1956, p. 300.

Scanned with OKEN Scanner

are cum face inventarul tuturor erorilor care au parazitat pe arborele cunoașterii.), ci a unui anume tip de idei — care pot fi considerate erori din punct de vedere gnoseologic —, a ideilor religioase, care s-au instituit într-un *sistem complex*, cu o arhitectonică specifică. De ce aceste idei spre deosebire de restul ideilor eronate au făcut istorie ? Și, ca atare, putem face inventarul lor ? Altfel spus, posibilitatea ivirii gîndului despre supranatural (ca și a oricărei alte idei fanteziste) se află în procesul cunoașterii. Dar posibilitatea nu se transformă necondiționat în realitate. Condiția trecerii virtualului în real o reprezintă viața materială a societății. Ideile fanteziste de tip religios devin sistem și capătă perenitate datorită condițiilor materiale de existență. Rădăcinile gnoseologice funcționează, cum spuneam, într-o structură *sui-generis* cu rădăcinile sociale.

Revenind la citatul de mai sus, reținem mențiunea făcută de Lenin cu privire la caracterul inconștient al transformării produselor conștiinței în fantezie. Deși realizată în conștiință (și trăită de aceasta), ideea religioasă nu se instituie în mod conștient la toate palierele sale, ca rezultat al unui proces intenționat. De aceea, observația făcută de Lenin cu privire la idealism și la modul în care este considerat acesta de către vechiul materialism are valoare și pentru sistemele religioase. „Din punctul de vedere al materialismului vulgar, simplist, metafizic, idealismul filozofic nu este *decît* o năzbîtie. Dimpotrivă, din punctul de vedere al materialismului *dialectic*, idealismul filozofic este dezvoltarea *unilaterală*, exagerată, überschwengliches (Dietzgen) (amplificare, umflare) a uneia din trăsăturile, laturile, limitele cunoașterii într-un absolut, *rupt* de materie, de natură, divinizat“ [8].

„Religia — spunea D'Holbach — este arta de a-i prosti pe oameni“ [9]. Ca protest al omului luminat față de strategiile clericale, reacția lui D'Holbach poate fi înțeleasă și acceptată. Ea nu are însă valoare explicativă. Prin religie, desigur, unii îi pot prosti pe alții (și nu numai prin religie). Dar ca să poți face asta trebuie să

---

[8] *Ibidem*, p. 324.
[9] *Materialiștii francezi ai veacului al XVIII-lea*, București, ESPLS, 1954, p. 38.

Scanned with OKEN Scanner

ai religie, să se fi instituit ca sistem de idei pentru a te raporta la ea sau a te situa înlăuntrul ei. Iar apariția ei nu poate fi pusă pe seama prostiei. Oare omenirea să se fi lăsat prostită necontenit ? Și toți oamenii să se fi lăsat prostiți ? Dacă toți, atunci de cine ? Căci nu poți face proces de intenție sacerdoților, teologilor, considerîndu-i pe toți necredincioși.

Întrucît realizarea cunoștințelor, a ideilor se desfășoară ca proces, ca o suită de momente, prin *medieri* multiple, este posibil ca obiectul cunoașterii să fie tot mai mult uitat și, în locul determinărilor sale reale, să fie puse elemente provenite din subiectivitatea umană, fără vreo corespondență de ordin cognitiv cu realitatea.

În confruntarea cu lumea exterioară, omul și-a făurit două categorii de unelte : unele materiale — mijloacele de muncă, iar altele ideale — noțiunile, judecățile... Prin uneltele materiale el își asigură cele necesare traiului producîndu-și propria sa existență ; prin celelalte, produce cunoștințe despre existență. Trudind cu mîinile, el construiește o casă, iar prin lucrul gîndirii construiește noțiunea de „casă". Prima există real printre celelalte realități. De aceea, se poate adăposti în ea. Făurind unelte, bunuri materiale, omul își traduce esența sa ca ființă demiurgică în realitățile concrete, existente nemijlocit, alături și printre celelalte existențe (naturale). Uneltele din a doua categorie sînt, prin esența lor, generale, abstracte ; nu au o existență nemijlocită. Spunem „Omul făurește unelte". Real este că omul nu făurește unelte în genere (ne referim numai la predicatul propoziției, pentru că același lucru se poate spune și despre subiect, despre „om", întrucît nu există om în general), ci un topor de piatră, un vîrf de lance, un arc, și, mergînd mai departe cu precizările, nu un topor de piatră în genere, ci unul anume.

„Instrumentele" gîndirii, atunci cînd aceasta ajunge să opereze cu abstracții, nu au nici o determinare concret-senzorială ; în ele este dat generalul în stare pură. Ideea abstractă (noțiunea de „casă") s-a despărțit de realitățile de la care a pornit și pe care le reflectă (casele reale). Această despărțire, reală și necesară — pentru că, fără să facem abstracție de însușirile neesențiale ale realității desemnate și fără să abstragem esențialul din

Scanned with OKEN Scanner

aceasta nu avem cum formula generalul ca idee —, poate deveni o graniță de netrecut dintr-o parte înspre alta.

Gîndirea în formă abstractă are putința de a suprima relațiile ei cu lumea lucrurilor concrete sau, poate mai bine spus, nu mai are putința să evidențieze aceste relații, întrucît procesul desprinderii ei de concret, trecerea de la gîndirea intuitivă la cea abstractă s-a petrecut în mod inconștient, și într-o etapă istorică îndelungată care n-a fost reținută în memoria omenirii. Întrucît ideile exprimă generalul, apare prăpastia dintre ele și lumea reală, care ființează în forme concrete, singulare. Și, dacă noțiunile abstracte nu sînt (de fapt, par a nu fi) reflectări ale realităților materiale, firesc este să se nască, pînă la urmă, întrebarea cu privire la originea lor, dacă nu cumva ele sînt copii ale unor realități de aceeași natură cu ele, adică tot ideale. O asemenea întrebare va fi pusă explicit în cadrul filozofiei platonice, care va da și răspunsul, afirmînd existența ideilor obiective. În spiritul acestei filozofii, dar cu finalități opuse, Aristotel formulează problema în modul următor : „Acum se pune întrebarea : mai există... vreo casă în afara caselor de cărămizi ?“ [10].

Ceea ce filozofia în forma ei idealist-obiectivă a produs în baza unui demers discursiv și în mod conștient va realiza mai devreme și pe o altă cale decît cea filozofică spiritualitatea umană într-un îndelungat proces istoric desfășurat în mare parte inconștient.

Ar fi absurd să presupunem că primitivul a procedat metodic pentru a ajunge, precum Platon, la concluzia că în afara noțiunilor, a conștiinței proprii există, în paralel, ideile generale și, pe de altă parte, exemplarele concrete, ideea de casă și casele din cărămizi. Fapt este însă că în mișcarea cunoașterii există o asemenea posibilitate, care s-a tradus în realitate prin nașterea ideilor despre supranatural, despre o realitate ce ar exista în paralel cu lumea lucrurilor. Mecanismul cunoașterii este mult prea sinuos, prea complex pentru a nu conține în sine perspectiva acceptării unor realități de altă esență decît cea a lumii concrete cu care interacționează omul, pentru că pînă la urmă, „am fi îndreptățiți — scrie Stagiritul —

---

[10] Aristotel, *Metafizica*, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1965, p. 237.

Scanned with OKEN Scanner

să ne întrebăm dacă noțiunile *a merge, a fi sănătos, a ședea* constituie o stare de ființă sau neființă, și tot așa e cazul cu toate noțiunile asemănătoare cu acestea, pentru că nici una din aceste stări nu are prin natura ei o existență proprie în sine, și nici nu poate fi despărțită de Substanță, ci mai degrabă, dacă e vorba de ființă, această determinare nu o are noțiunea de a merge, de a fi sănătos, ci o are acela care merge, care șade sau care e sănătos" [11]. Atunci cînd, în evoluția sa ca subiect cognitiv, omul va folosi tot mai mult idei generale, cînd, deci, va opera în gîndire tot mai mult cu generalul — care ființează în conștiință dar care poate fi gîndit ca o ființă, deci în paralel cu realitățile singulare —, se va naște, în fapt, și posibilitatea ca aceste idei să fie rupte total de realitățile în baza cărora s-au format și să se instituie ideea — deci, alta decît ele — cum că acestea ar avea o existență de-sine-stătătoare.

Procesul cunoașterii pornește în producerea cunoștinței care se vrea o „imagine" a obiectului real de la acesta. „Imaginea", din punct de vedere existențial, este „separată" de obiect, existînd ca *altceva* decît *obiectul* ei. Ea este, într-un anume sens, *independentă* de obiectul la care se referă, întrucît este produsă de subiect și ființează prin acesta. Dar, paradoxal, ea își poate manifesta — precizăm, tot într-un anume sens — autonomia și față de subiect, întrucît, prin conținutul său, ea este dependentă de obiect. „Izolarea relativă de lucruri a ideilor, a conținutului cunoștințelor de existența dată senzorial — spune Rubinstein — este legată de faptul că ideile, cunoștințele se formează ca rezultat al activității de cunoaștere a subiectului, prin intermediul analizei și sintezei, abstractizării și generalizării care prelucrează datele empirice inițiale, în care lucrurile și fenomenele realității apar nemijlocit ; pe de altă parte, independența de subiect a conținutului ideal al cunoașterii, obiectivitatea acestuia este determinată de dependența sa de existență, a cărei reflectare este" [12].

Procedînd metodic, făcînd deci abstracție de dependențele ideii, putem spune că ea are o anume indepen-

---

[11] *Ibidem*, p. 217.

[12] S. L. Rubinstein, *Existență și conștiință*, București, Editura științifică, 1960, p. 55.

Scanned with OKEN Scanner

dență față de cei doi termeni ai relației cognitive — obiectul și subiectul cunoașterii —, că se instituie, aparent, ca un al treilea mod de existență ; ea nu este nici obiectiv-materială, pentru că se află în subiect ; nici ideal-subiectivă, pentru că îl depășește pe acesta prin conținutul ei și modul lingvistic de ființare.

Trăind unele evenimente nefericite, tragice — o boală grea, un incendiu devastator, o inundație catastrofală etc. — ca momente reale, oamenii ajung cu timpul să facă abstracție de forma concretă a evenimentelor respective și să rețină ceea ce le este comun, faptul că toate aduc necazuri, nefericire, fixînd această constatare în ideea abstractă de „nenorocire“ sau, confruntat cu moartea, care se împlinește de fiecare dată în mod concret, diferit de la individ la individ, omul va desemna momentul final al existenței sale individuale prin noțiunea abstractă de „moarte“. Operînd cu asemenea noțiuni în mod spontan, omul nu reconstituie istoria formării lor pentru a avea în conștiință și faptul că ele s-au instituit plecîndu-se de la cazurile concrete de nenorocire, de deces, deci de la situații reale.

Desprinderea poate merge mai departe, în așa fel încît ideea abstractă va fi ruptă nu numai de aspectele *concrete,* particulare ale realităților de la care s-a plecat, ci și de *existența* acestora, transformîndu-se ea însăși într-o realitate de-sine-stătătoare, într-o existență autonomă. Această putință rezultă din faptul că ideea *are deja o existență separată,* independentă (în acest sens) de obiectul ei. Dar, dacă prin existență ea este *altceva* decît realitățile de la care provine, prin conținut ea *depinde* de acestea. Și întrucît prin conținut ea își dovedește de data aceasta independența (și) față de subiect, nu mai este decît un pas pînă la *opunerea* ei față de realitate, de ceea ce există, adică atît față de existența obiectivă — pentru că ea, ideea, nu este obiectiv-materială — cît și față de existența subiectivă, de conștiința umană care ființează „în“ subiect, ca dimensiune a acestuia — întrucît ea nu este numai a acestuia (reflectînd un altul), și nu este trăită și vehiculată numai de el.

Proiectată dincolo de imperiul subiectului, gîndită ca ceva exterior lui, ideea va „căpăta“ existență obiectivă (moartea nu este o idee în cap, ci ființează real, efectiv, fiind prezentă în existență, este o realitate printre cele-

Scanned with OKEN Scanner

lalte), anulîndu-se astfel dimensiunea ei subiectivă, faptul că există în subiect și numai în subiect. Dar va păstra natura de existență ideală (moartea nu este totuși ca orice altă realitate, nu are materialitate, fiind de natură spirituală), anulîndu-se de data aceasta dimensiunea materialității care caracterizează lumea obiectivă. Moartea este, așadar, o ființă care are existență în sine, care umblă printre oameni încheindu-le viața. Ea există în afara conștiinței celor care o gîndesc, are realitate obiectivă. Dar este și în afara lucrurilor : ea nu este materială ca acestea. Sau luînd ca exemplu ideea de boală, ne vom întreba : „Care dintre noi n-a auzit expresii ca acestea : «îl apucă frigurile», «îl trec călduri le», «l-a trîntit boala la pat», «l-a legat de mîini și de picioare», «l-a năpădit tristețea» și altele asemănătoare ? Nimeni însă nu socotește că frigurile pot într-adevăr să «apuce», că boala poate să «lege» ori să «trîntească». Dar a existat o vreme cînd aceste expresii erau înțelese în sensul propriu al cuvîntului. Boala era întruchipată de un duh necurat și i se atribuiau însușirile unei ființe vii. Faptul ne este cunoscut din nenumăratele tratate de medicină asiro-babiloniene care au ajuns pînă în zilele noastre, fiind păstrate în biblioteca de la Ninive“ [13].

Existența, dualã în fapt — procese materiale pe de o parte, fapte de conștiință pe de alta —, a devenit „triplă“. Pe lîngă cele două moduri de existență mai „ființează“ (pentru conștiință) și al treilea, care „are“ din fiecare cîte ceva — existență obiectivă și natură ideală —, fără a se suprapune vreuneia din realitățile existente sau amîndurora, pentru că nu este materială și nu ființează în subiect. Cele două atribute exclud atributele reale ale materiei și conștiinței : faptul că supranaturalul „există“ obiectiv face imposibilă înțelegerea lui ca dimensiune a subiectivității umane ; de asemenea, întrucît este ideal, el nu poate fi de natură materială ca celelalte realități.

Vom nota în continuare, în ordine alfabetică, un șir de noțiuni așa cum le găsim în limba noastră : „adevăr“, „aer“, „aurora“, „bănuială“, „bătrînețe“, „bucurie“, „calomnie“, „credulitate“, „destin“, „discordie“, „doliu“,

[13] L. Lipin și A. Belov, *Cărțile de lut*, Editura științifică, 1962, p. 343.

Scanned with OKEN Scanner

„durere", „epuizare", „faimă", „foame", „fortuna", „forță", „fraudă", „furie", „glorie", „gratitudine", „himeră", „ignoranță", „injurie", „istorie", „inocență", „înțelepciune", „lună", „maladie", „mare" (substantiv), „martie", „milă", „mizerie", „moarte", „mutenie", „noapte", „oboseală", „obscuritate", „ocean", „onoare", „oră", „pace", „persuasiune", „primăvară", „putere", război", „recunoștință", „remuşcare", „renume", „sănătate", „soare", „soartă", „somn", „teroare", „toamnă", „tot" (peste tot, în toate, pentru toate), „vară", „victorie", „vis", „zi". Indiferent de proveniența lor, asemenea noțiuni desemnează pentru omul contemporan relații, aspecte, momente, stări, procese naturale sau umane, obiective sau subiective.

Pentru lumea greco-romană * aceste noțiuni desemnau însă existențe în sine, niște realități ce ființau ca atare. Foamea, pentru a ne opri la un exemplu luat cu totul la întîmplare, nu este senzația resimțită de om (de un om anume, într-un anume moment al zilei etc.). Ea există obiectiv, ca altceva decît senzațiile indivizilor reali. Virgiliu o plasează la porțile Infernului. „De obicei ea este reprezentată intr-un cîmp arid... aplecată pentru a smulge cu unghiile cîteva plante neroditoare" [14]. Ideea generală pe care o conține cuvîntul „foame" este proiectată în afară, fiind considerată ca existentă în sine. Foamea este o ființă. Deși ideea despre foame este generală, ființa, la care s-ar referi, este gîndită însă tot în mod concret.

Nu avem cum reconstitui întregul proces istoric al elaborării ideilor abstracte pe care le găsim în mitologia greco-romană. Unele își au, desigur, o istorie prereligioasă sau extrareligioasă. Altele s-au născut înlăuntrul sistemului religios, pentru că le găsim gîndite împreună, în raporturi complementare.

---

* Ne-am oprit la mitologia greco-romană pentru că este mai apropiată culturii noastre și pentru că, dată fiind originea latină a limbii române, putem ilustra mai bine, prin exemplele date, ideea pe care o dezvoltăm. Fenomenul este prezent, într-un fel sau altul, în mai toate religiile. În zoroastrism, de pildă, pentru a ne opri la un singur exemplu, zeul suprem Ahura Mazdă, este însoțit de Aša (Justiția). Vohu Manah (Gîndirea dreaptă), Ārmaiti (Devoțiunea), Xshathra (Domnia, puterea), Haurvatāt și Ameretāt (Integritatea (sănătatea) și Nemurirea). (Conf. M. Eliade, *op. cit.*, p. 324.)

[14] P. Commelin, *Mythologie grecque et romaine*, Paris, Éditions Garnier, p. 434.

Scanned with OKEN Scanner

„La intrarea în Infern, într-un pasaj strîmt care duce spre lăcașul cel sumbru se află ființe spectrale îngrozitoare. Și-au ales locul aci Durerea, Doliul, Remușcările chinuitoare, palidele Boli, Bătrînețea cea tristă, Teroarea, Foamea, Sfaturile rele, Sărăcia rușinoasă, Oboseala, Epuizarea, Moartea. Tot aci pot fi văzuți Somnul, fratele Morții, Bucuriile vinovate și, în fața lor, Războiul ucigător, cuștile de fier ale Eumenidelor și Discordiei oarbe ale căror plete de șerpi erau înnodate în cozi însîngerate. În mijlocul sălii de la intrarea în Infern se ridică un ulm stufos, de o mărime excepțională, unde locuiesc Visele himerice“ [15]. Noțiunile de „durere“, „doliu“, „remușcare“ ș.a. se completează una pe alta, își întregesc sensul și pot fi înțelese mai bine în legătură cu ideea existenței de dincolo de moarte. Funcționalitatea lor reciprocă ar pleda pentru teza că ele s-au născut în cadrul gîndirii religioase. Dar, mai important decît aceasta este faptul că fără putința gîndirii de a elabora noțiuni abstracte, construcția ideilor despre supranatural nu ar fi fost posibilă. Noțiunile de „somn“ și de „moarte“ s-ar fi putut naște și separat și în legătură una cu alta. Și nu este obligatoriu ca geneza lor să fi avut loc în sistemul credinței în supranatural. În structura religioasă însă — așa cum rezultă din imaginea despre Infern —, pe lîngă cele două noțiuni mai apare încă una, cea de „frate“, care desemnează o relație reală : raporturile dintre descendenții direcți ai acelorași părinți. Pentru că în sistemul religiei somnul și moartea sînt frați, au devenit Somnul și Moartea. Noțiunea de „frate“ poate fi ruptă, așadar, de obiectul ei, de relația dintre frați, întrucît ființează ca abstracție și are generalul în ea, pentru a se raporta, ca la un caz particular, la relația dintre somn și moarte. Pentru că frăția *poate* fi gîndită și independent de frații reali, ea este presupusă ca *relație reală* între două momente reale : somnul și moartea.

În această discuție trebuie avut în vedere și faptul că „mijloacele de exprimare ale omului, denumirile pe care le folosește au o astfel de natură, încît orice semn poate figura tot atît de bine și în cu totul alte conexiuni. Astfel, ceea ce este reflectat de semnul-

[15] *Ibidem*, p. 219.

Scanned with OKEN Scanner

cuvînt se desprinde de obiectele pe care le desemnează și, implicit, de subiectul care îl exprimă și devine o expresie mintală pentru un întreg grup de fenomene determinate“ [16].

Cum spuneam, obiectul gîndit este proiectat în afara subiectului care îl gîndește. De unde această posibilitate? Revenim, pentru a insista asupra problemei, la natura deosebit de complexă a procesului de producere a cunoștințelor, despre care a fost vorba într-un alt context. Deși ideea este rezultatul unui proces de distilare, un produs mai mult sau mai puțin rafinat al minții umane, ea este contradictorie, ființînd, ca orice alt mod de existență, ca *unitate de contrarii*. În ea, e drept, nu se găsește nici un dram de materialitate; tot ceea ce a fost material s-a volatilizat în procesul elaborării. Cunoștința este ideală și numai ideală. Nu înseamnă, de aci, că produsul cognitiv este un element ireductibil, că nu ființează ca unitate de contrarii. „Caracterul *dublu (s.n.)* al cunoașterii omului și *posibilitatea* idealismului (= a religiei) *au fost date* chiar *în prima* abstracție *elementară*“ [17]. Cea mai elementară cunoștință, dacă ne este permis un joc de cuvinte, este complexă, duală, adică nu este elementară.

Dualitatea cunoașterii, a produselor ei decantate se manifestă în secvențe variate. Aci ne interesează numai una, în baza căreia putem înțelege proiectarea ideii din subiect în exteriorul lui. Actul de gîndire, ca proces real, se petrece în conștiința umană; el are, deci, o *existență* subiectivă. Acceptînd existența subiectivă a gîndirii nu facem decît să surprindem o singură determinare a sa, care se referă la modul ei de existență. Prin asta nu spunem însă mare lucru, pentru că o asemenea afirmație se poate însera într-un șir nesfîrșit propoziții de tipul: „X există obiectiv“, „Y există subiectiv“, „Z există obiectiv“ ș.a.m.d.

Propriu gîndirii este faptul că — exprimîndu-ne în limbajul fenomenologiei — ea *există* în măsura în care gîndește *ceva*, un ceva care este *altceva* decît ea însăși. În noțiunea abstractă de „casă“ gîndim *casa* (nu una

---

[16] G. Lukács, *op. cit.*, p. 268.
[17] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 300.

anume), și nu *noțiunea* de casă. Între *gînd* ca act și *obiectul* gîndului respectiv nu este o identitate absolută. Parafrazîndu-l pe Husserl vom spune că omul nu gîndește în genere, ci gîndește *aceasta, aceea, acestea, acelea*. Dar gîndirea și gînditul — sau, în limbaj cartezian, *cogito*-ul și, respectiv, husserlian, *cogitatum*-ul — nu există separat. Ca existență, ele sînt în unitate. Așadar, unitate și nu identitate : unitate, pentru că atît gîndirea cît și gînditul se află în subiect — gîndirea *unui* ins anume și casa (nu una anume) pe care o gîndește respectivul subiect —, și non-identitate, pentru că actul gîndirii se desfășoară ca proces subiectiv (el este dependent de subiect, trebuie să gîndească un ins anume) în timp ce obiectul gîndirii se referă la ceva existent obiectiv (se referă, fără ca el, obiectul gîndirii, să fie, să *existe* obiectiv), exterior omului, la casele reale. Ideea — existentă subiectiv — există. Dar existența ei este posibilă în măsura în care se referă la un altul decît ea, la un altul care nu există ca ea, adică în mod subiectiv, ci în mod obiectiv.

Ideea de tip religios nu are un corespondent în realitate ; supranaturalul nu există obiectiv, în lumea obiectivă. Asta însă nu are importanță. Din moment ce el poate (și în anumite condiții poate) fi gîndit, asta înseamnă că el — ca gîndit, ca *obiect* al gîndirii — nu există *ca* gîndire, deci nu ar exista *în* subiect, ci în *realitatea obiectivă*.

Reflectarea realității în conștiință este, într-un anume sens, o *re*-producere a ei. Realitatea — cu dimensiunile ei fenomenale și esențiale — rămîne în afară și independent de lucrul și rezultatul gîndirii. Iar ceea ce este reprodus se află în conștiință ca o nouă realitate. Ideea care ia naștere în acest proces nu ființează ca realitate dată, ci ca dată de realitate. Reproducerea realului se desfășoară prin succesiunea actelor de gîndire și se finalizează într-un produs care re-produce și care trăiește ca idee. Dar nu orice idee este rezultatul procesului de reproducere. Gîndirea poate realiza idei prin „reproducere“ și prin „producere“. În cel de al doilea caz ideile sînt și ele reale, fără ca în ele să fie dată realitatea în sensul mai sus arătat. Ființa lor este dată de subiect, fără a avea o întemeiere cognitivă corespunzătoare.

Scanned with OKEN Scanner

Toate ideile se referă, prin existența lor, la altceva decît la existența proprie ; pentru că nu este posibil să gîndești în același moment și actul „cu care“ gîndești și, în al doilea rînd, pentru că nu este posibilă o gîndire despre nimic. Din acest punct de vedere, între ideile care „reproduc“ și celelalte, care sînt „produse“ numai, nu există o deosebire de principiu. Omul nu are deci cum să-și dea seama automat că au corespondent în realitate numai ideile din prima categorie. Din moment ce el are idei religioase, acestea, ca oricare altele, nu pot fi idei despre nimic, ci despre un existent : supranaturalul. Subiectul nu-și îndreaptă atenția spre *actul* gîndirii supranaturalului, pentru a constata că *el,* omul, gîndește, ci spre *obiectul* gîndirii, datorită căruia crede că gîndește așa. „Conceptul (= omul) — în limbajul folosit de noi mai sus, ideea —, ca subiectiv, presupune... un altul care există în sine“ [18]. În cazul ideilor corect instituite, acest „altul“ există. Pentru ideile care s-au rupt de real, nu există „altul“. Dar, prin însăși existența lor, a ideilor, acesta e presupus ca existent.

Distincția dintre ideile „reproducătoare“ și cele „produse“ este posibilă numai dacă omul întreprinde un al doilea demers cognitiv, am zice, o post-cunoaștere, prin care să facă din propriile sale idei obiect de cunoaștere, să le examineze critic pentru a le separa și, în consecință, a renunța la a doua categorie de idei. Acest lucru era imposibil pentru epoca istorică în care a luat ființă religia și epocile următoare. Îndoiala asupra valorii ideilor n-a început nici măcar odată cu filozofia. Or, primitivul nu era un filozof, care, meditînd, să ajungă la înălțimea gîndului elaborat de gîndirea sceptică.

O atare situație nu a avut consecințe fatale și univoc negative pentru om în viața lui practică întrucît ideile religioase se refereau la realități mijlocite — forțele supranaturale — prin care el înțelegea nemijlocitul (lumea din jurul său). Înțelegerea se petrece și, într-un fel, se consumă în conștiință. În practică însă, omul a interacționat cu nemijlocitul pentru a-l transforma. „În muncă — scrie Lukács — e vorba doar de înțelegerea exactă a unui fenomen natural concret în măsura în care calitatea acestuia se află într-o conexiune necesară

---

[18] *Ibidem*, p. 177.

Scanned with OKEN Scanner

cu scopul muncii instituit teleologic. Asupra corelațiilor mijlocite, omul care muncește poate să aibă cele mai false reprezentări; ele trebuie doar, în condițiile unei juste reflectări a corelațiilor nemijlocite, să nu stea în calea reușitei procesului de muncă“ [19].

Elaborarea ideilor se realizează ca proces prin care gîndirea inovează. Orice idee este, într-un fel, o invenție a spiritului uman. Numai că unele sînt, am spune, invenții-descoperiri (cele care re-produc), iar altele, înțelese în acest context, sînt numai invenții. Fără să presupunem o graniță tranșantă între cele două tipuri de invenții atît în sincronia cît și în diacronia lor, vom constata că în producerea ideilor religioase primează inițial momentul invenție. Construindu-se *ideea* despre supranatural (construirea fiind invenție în sensul de mai sus) se inventează, am spune, automat și *supranaturalul,* dată fiind natura oricărei idei de a se raporta la altceva decît ea. Supranaturalul, „prezent“ în idee, va deveni un fapt de referință (deci ca ceva exterior conștiinței) la care se va raporta omul în viața lui. Invenția de acest tip nu se traduce într-o creație materială, ca o unealtă, de pildă, ci, cel mult, cum vom arăta în capitolul următor, se „va lipi“ de un obiect material preexistent, de o acțiune inițiată de om etc.

Ideea despre supranatural își schimbă statutul odată cu mișcarea sa istorică prin trecerea ei de la o generație la alta. Preluată de urmași după ce a fost construită (respectiv, cu noile elemente prin care se îmbogățește și se transformă), ea devine, pentru aceștia, obiect de gîndire. Cu alte cuvinte, ideile noilor generații apar ca descoperiri, ca dezvăluiri ale unui ce exterior lor. Ele funcționează și ființează ca re-produceri, ca un altul al supranaturalului care le-ar preexista. Generația adultă nu ar face, deci, decît să ajute noua generație în descoperirea sacrului, mascînd astfel faptul că inoculează ceea ce a inventat ea însăși. Ideile despre supranatural nu pot să apară, desigur, nici la început nici altcînd ca descoperiri pentru simplul motiv că referentul lor nu există. Ele se construiesc ca invenție și prin aceasta însăși inventează și supranaturalul. Dar, cumva ulterior

[19] G. Lukács, *op. cit.*, p. 228.

Scanned with OKEN Scanner

și în mod inconștient, ele se instituie ca descoperiri (atestînd prin aceasta, și numai prin aceasta, existența referentului) ale *supranaturalului* (care ar exista efectiv în afară și independent de conștiința omului), și nu ale *invenției* (ale ficțiunilor din conștiință).

Supranaturalul reprezintă pentru subiectul religios o existență certă, o realitate la care se referă prin conștiința sa (și implicit în viața practică), fie că aceasta lucrează în conformitate cu structura procesului inventiv sau cu cea a descoperirii.

Dualitatea cunoașterii funcționează, ca să spunem așa, și în procesualitatea actelor cognitive, fiecare verigă a cunoașterii fiind în unitate cu cea anterioară, și totuși distinctă față de ea, non-identică. Este prezentă aci mai ales diacronia, trecerea unui contrariu în altul.

Cum am mai arătat, orice proces de construire a ideilor pornește, în ultimă instanță, de la realitate, de la ceva existent. Prin „aplecarea" cunoașterii spre lume, un fragment al acesteia devine obiect al cunoașterii. Ca fragment al existenței, obiectul cunoașterii este obiectiv, ființează independent de procesele cognitive. Vorbim, în acest caz, de obiect ontic. Dar realitatea respectivă devine procesual obiect gîndit, în sensul că obiectul ontic suferă un „tratament" corespunzător din partea cunoașterii pentru a fi „mutat" din lumea obiectivă în lumea subiectivității, devenind ideal prin existența sa, pentru a putea fi explorat în continuare de gîndire. Obiectul cunoașterii este dedublat, s-a scindat sau, mai corect, s-a ipostaziat : o „parte" a lui „rămîne" în existența obiectivă (obiectul ontic), iar alta ființează în gîndire ca obiect ideal, acesta urmînd a fi supus în continuare lucrului operațiilor logice. Dar și obiectul ideal este dedublat : el se află în cunoștință, fără să avem însă cunoștința necesară despre el (care interesează pentru că în acest scop s-a realizat saltul de la material la ideal). Explorarea cognitivă rezolvă această contradicție prin producerea unei idei referitoare la obiectul cunoașterii. De acum, avem o cunoștință (falsă sau adevărată), care, ființînd ca act de gîndire, conține obiectul gîndit. Obiectul gîndit, de data aceasta sub formă de idee explicativă, se află în și numai în subiect. Dar, cum am arătat, el se referă la altceva decît la actul care gîndește. De aceea, realizîndu-se un proces invers

Scanned with OKEN Scanner

decît cel parcurs pînă acum, obiectul gîndit — care ontologic se află în subiect, dar gnoseologic este independent de acesta — este „transferat" în exterior.

Orice gînd, referindu-se la altceva decît el, la un altul, presupune prin aceasta că acel altul și există. Asta și în cazul în care gîndul s-a elaborat corect, ca o adecvare la existent, și în cazul în care s-a rupt de acesta, fiind o pură ficțiune.

Prin cuvîntul „ecou", respectiv noțiunea care îi este imanentă, desemnăm un fapt psihofizic real, care ființează, ca să spunem așa, în mod concret. La greci însă, ecoul era o nimfă, o ființă supranaturală. De aceea, cuvîntul trebuie scris cu inițială majusculă : Echo. Ea este fiica Pămîntului și a Aerului. Le-am scris tot cu majuscule pentru că și aceștia sînt divinități. Am putea lua cazul lor pentru a ilustra tezele de mai sus. Ne oprim însă la ideile profesate de greci cu privire la nimfa Echo pentru că acestea sînt semnificative prin ele însele. De reținut că nimfa se trage din Pămînt și Aer pentru că ecoul nu este altceva decît vibrațiile aerului purtate de colo pînă colo, mai precis de la fața, peretele unei prăpăstii, a unei înălțimi la alta. Ecoul ca fapt psihic, percepția auditivă, este generat deci de pămînt și aer.

Să revenim la conținutul mitului. Echo, nimfă în suita Herei, distrăgea atenția acesteia amuzînd-o cu istorii lungi, pentru a favoriza astfel infidelitățile lui Zeus. Aflînd aceasta, Hera a pedepsit-o, hotărînd să nu mai vorbească decît atunci cînd va fi întrebată, și să nu răspundă la întrebări decît prin ultimele cuvinte ale întrebării. Lăsînd la o parte supranaturalul (caracteristicile ecoului sînt hotărîte de soția infidelului stăpîn al Olimpului), conținutul ideii despre ecou surprinde trăsăturile definitorii, reale ale acestui fenomen : ecoul nu „vorbește" decît dacă este întrebat, el fiind întotdeauna răspuns ; cu alte cuvinte, înaintea lui trebuie să pronunțăm noi, oamenii, cuvinte, propoziții. În al doilea rînd, el nu răspunde orice, ci repetă ultimele cuvinte ale întrebării. O asemenea înțelegere are deci semnificație cognitivă corectă. În structura religioasă, cele două atribute ale ecoului, cum s-a văzut, au altă semnificație, care nu interesează în analiza pe care o întreprindem : Echo nu mai are voie să povestească cînd vrea ea, ce

Scanned with OKEN Scanner

vrea ea și cît vrea ea. Ea trebuie să tacă tot timpul pentru a nu o mai păcăli pe Hera. Procedînd teleologic, geloasa Hera îi ia nimfei posibilitatea de a se manifesta teleologic (de a povesti cu scopul ca în timpul povestirii Hera să nu observe etc. etc.). Chiar cînd este întrebată, Echo nu are voie să vorbească prea mult. Răspunsul se reduce la repetarea sfîrșitului întrebării, cu alte cuvinte, nici nu răspunde măcar.

Ceea ce este deosebit de semnificativ în contextul analizei noastre este un alt „eveniment" din viața nimfei. Îndrăgostindu-se de Narcis (Narcissus) — care nu a dovedit reciprocitate față de dragostea înflăcărată a nimfei întrucît se iubea numai pe sine —, Echo s-a retras în păduri pentru a locui în peșteri și printre stînci. Suferind, a slăbit necontenit, pînă cînd pielea s-a lipit de oase, oasele s-au pietrificat, iar din nimfă n-a mai rămas decît vocea. Ea aude, ascultă întrebările (de fapt tot ce vorbesc oamenii ; dar și alte zgomote), înțelege cîte ceva din cele auzite și răspunde cu ultimele cuvinte. Ea este o ființă care poate deci să audă și să pronunțe cîteva vorbe. Dar tot ceea ce era material în ea a dispărut, trecînd în piatră, în rocile stîncilor și peșterilor. De aceea, nu este vizibilă, nu poate fi constatată empiric, cum s-ar spune, „în carne și oase", pentru că acestea nu mai sînt ale ei (adică ale noțiunii de „ecou", care, ca noțiune este numai ideală). Echo este duh, spirit care se manifestă prin ecou.

Demnă de interes este și ideea că din nimfă n-a mai rămas decît vocea ei. Nimfa este chiar ecoul care pare a fi frîntură din vorbirea omenească, o vorbire fără vorbitor, întrucît a rămas numai vocea *. Și pentru că așa ceva e greu de conceput, ecoul este o ființă în sine — nimfa —, care trăiește ca altceva decît fiecare caz concret de ecou, care a avut o viață proprie : a povestit cu un anume scop, a iubit, a suferit. Și pentru că a suferit, s-a topit. Dar nu de tot. Ceva a mai rămas : vocea.

---

* Să reamintim meditația aristotelică : determinarea de ființă „nu o are noțiunea de a merge, a fi sănătos — în cazul exemplului nostru : de a vorbi —, ci o are acela care merge, șade sau care este sănătos" — respectiv, care vorbește, adică omul, individul real, un ins anume care trăiește.

Scanned with OKEN Scanner

Tot așa, în procesul de formare a ideilor abstracte tot ceea ce este material se topește, dispare, nimic din ceea ce este concretitudine, manifestare nemijlocită, viață trăită empiric nu mai este prezent în ființa lor.

Dar, oricît de dematerializate ar fi, ideile, noțiunile abstracte, nu pot scăpa de materie. „«Spiritul» poartă în sine de la bun început blestemul de a fi «împovărat» de materie, care... apare sub formă de straturi de aer în mișcare, sunete, pe scurt sub formă de grai“ [20]. Ideea din cap, despre pămînt și aer, de pildă, pentru a reveni la „părinții“ nimfei, despre ecou, sau despre oricare altă realitate, *există* prin cuvinte, se *manifestă* prin acestea. Dar există și cuvinte *exterioare* ființei umane, ca „fragmente de limbaj“ în atmosferă. Cuvinte fără vorbitor? Nu, nu se poate. Vorbitorul există, este nimfa care a avut o viață și s-a topit rămînînd vorbă. Dar, dacă acesta există, de ce nu-l constatăm ca pe orice alt existent. Nu avem cum să-l constatăm ca atare, nu poate fi dat în simțuri (pentru că în construcția ideii am făcut abstracție de datele simțurilor). Cum știm de existența lui? Gîndindu-l: Pămîntul *există* ca *părinte* al lui *Echo* pentru că e g î n d i t ca atare. Aerul *există* și el ca *altceva* decît aerul respirat pentru că î l g î n d i m ș.a.m.d.

În cazul acestora, și al celorlalte divinități, gîndul a „uitat“ pînă și de faptul că este legat de materia cuvintelor. În mitul despre nimfă aceasta nu s-a uitat: Echo există prin ecou, tot așa cum gîndul despre ecou există prin cuvîntul „ecou“.

Ideea și cuvîntul sînt în unitate și, totuși, non-identice. Echo și ecoul sînt non-identice — nimfa care vorbește și vorbele spuse de ea — și totuși în unitate, pentru că ființa s-a topit ființînd în continuare sub formă de grai; nu de grai omenesc, ci prin vibrațiile aerului acolo unde ecoul este posibil; și dacă acolo se găsește o ureche omenească în stare să le recepționeze. Dar omul nu recepționează numai cu simțurile, el și gîndește asupra datelor simțurilor. Se întreabă cine emite informațiile ce sînt date în simțuri, caută sursa, esența, și dacă n-o găsește, și în măsura în care va fi determinat

[20] Marx-Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1958, p. 31.

Scanned with OKEN Scanner

și va avea interesul, va pune el una acolo, un produs al minții sale, „proiectînd" în exterior ceea ce ființează în subiectivitatea lui.

Faptul că numele, designantul, cum se spune, joacă o funcție anume ca verigă în sistemul elementelor care participă la formarea ideilor religioase este sugerat de locul privilegiat pe care îl ocupă în unele credințe. Numele, scrie S. Freud în *Totem și tabu,* este acela care, după primitivi, constituie partea esențială a unei persoane (sau a unui spirit) ; atunci cînd se știe numele unei persoane sau al unui spirit, s-a dobîndit, prin însuși acest fapt, o anumită putere asupra purtătorului acestui nume. De aceea, la multe populații numele persoanelor sînt ținute în secret, recurgîndu-se în schimb la apelative generale (la australieni : „tată", „frate", „unchi" etc.).

Numele este *pronunțat* întotdeauna de un subiect ; el nu are existență de-sine-stătătoare. Și totuși, el „constituie partea esențială *a unei* persoane (sau a unui spirit)". Ca parte, el se află în obiectul desemnat, deci în afară, exterior aceluia care îl pronunță. Esențialul pentru un spirit este numele său, nume care nu este altceva decît expresia lingvistică a unei idei existente în subiect. Ceea ce numește omul este exteriorizat, devine parte esențială a spiritului. Ceea ce este parte a unei realități, a unei persoane, a unui om în carne și oase poate fi în egală măsură parte și a unui spirit. De aceea, este suficient să se acționeze asupra numelui ca prin el să fie determinată și realitatea pe care o indică acesta să se supună finalității urmărite prin acțiunea respectivă. „Dacă în China veche se întîmpla ca un medic să nu poată obține destul de repede un leac oarecare, el îi scria uneori denumirea pe o fîșie de hîrtie, pe care o muia în apă. După ce se dizolva tușul, bolnavul trebuia să bea această apă în locul leacului. Alteori, asemenea rețete erau arse, iar bolnavul înghițea cenușa" [21]. Forța vindecătoare a leacului „trecea" din acesta în substantivul care îl desemna, în numele gîndit de om, în cazul de față de medic. Această forță putea „trece" din nou în realitate. Din starea ei ideală, ea devine, prin intermediul semnelor de tuș lăsate de mîna omului, forță activă, vindecătoare.

---

[21] J. Lips, *op. cit.*, p. 464.

Scanned with OKEN Scanner

Semnele prin care sînt *înscrise* gînduri sub forma cuvintelor sînt lucruri fizice. Dar ele ascund metaficul : vorbirea, gîndul. Și, desigur, e greu să înțelegi cum se pot lipi vorbele (și gîndurile) de acele locuri unde au fost înscrise, și să nu privești cu teamă asemenea însemne — născute în viața practică în vederea comunicării interumane — și altele — instituite pentru comunicarea cu supranaturalul. În cuvînt omul are dovada empirică a existenței metaficului, a ceea ce este mister.

„Proiectarea" obiectului gîndit din gîndire în afara acesteia nu este altceva decît raportarea omului la realitate, raportarea lui ca ființă conștientă care, pentru a se adapta mediului și a și-l adapta, „întrebuințează" cunoștințele la care a ajuns în evoluția lui istorică.

Acest moment ar trebui să fie hotărîtor în disjuncția între ideile adecvate realității și cele false, eronate, între ceea ce am numit idei-descoperire (a esenței din lucruri) și idei-invenții (cărora nu le corespunde ceva efectiv în existență). Și, totuși, procesul separării și al selectării nu se realizează.

Elaborate în formă abstractă, ideile — fie ele corecte sau fanteziste — se referă la niște aspecte *mijlocite* ale realității, care, deci, nu pot fi date nemijlocit. Esența unui lucru — subliniem, existentă obiectiv — nu poate fi identificată în stare pură și, în consecință, nu e dată ca atare empiric. Constatarea existenței ei se face prin mijlocirea fenomenului prin care se manifestă. Dar, în construirea ideii abstracte, cunoașterea a căutat să se debaraseze de datul fenomenal ; în acest proces „reprezentarea completă se volatilizează și devine determinare abstractă" [22]. Acesteia nu-i mai corespunde în realitate ceva existent ca atare pentru a putea fi constatat în formă empirică. Referindu-se la o problemă care nu interesează aci, Engels face o precizare cu semnificație deosebită pentru ideea pe care o dezbatem. „Mai întîi — scrie el în *Dialectica naturii* — oamenii fac abstracții pornind de la lucrurile sensibile, iar apoi vor să le cunoască prin simțuri" [23].

---

[22] Marx-Engels, *Opere*, vol. 13, București, Editura politică, 1962, p. 674.

[23] Idem, *Opere*, vol. 2, București, Editura politică, 1964, p. 532.

Scanned with OKEN Scanner

Supranaturalul poate fi conceput și el ca avînd un statut similar cu lumea esențelor, deși, spre deosebire de acestea, el nu există. Dacă existența unei realități nu poate fi contestată pe motiv că ea nu este dată ca atare în simțuri, ar rezulta că, tot așa, nu poate fi negată nici existența supranaturalului. Asemenea esenței, care se manifestă prin fenomen, și supranaturalul se va „manifesta" pentru omul religios prin lumea lucrurilor.

Constatăm, așadar, că în acest proces complex poate avea loc o răsturnare a raporturilor reale. În cazul în care gîndirea funcționează pe liniamentele specifice demersului religios, relația dintre real și ideal se inversează. În elaborarea ideilor se pornește de la real, de la lumea lucrurilor, a proceselor și evenimentelor, în exemplul nostru dat cu cîteva pagini înainte, de la faptul că oamenii au necazuri, pot fi bolnavi, mor. Inversînd lucrurile, gîndirea ajunge la credința că există un „ce" supranatural, o forță spirituală care ar f i i n ț a *anterior* realităților și faptelor concrete, *independent* de ele, *determinîndu-le* manifestarea. Boala ar exista, deci, în afara ființei noastre, anterior stării patologice, aceasta din urmă fiind rezultatul, manifestarea ei.

Lumea reală a fost dedublată. Alături de ceea ce există efectiv — realități materiale și fapte de conștiință umană —, ar exista o altă lume care va fi populată cu spirite și duhuri, cu zei buni și răi, o lume care nu numai că există deasupra celei reale, dar o și determină pe aceasta din urmă.

Analiza întreprinsă în paginile anterioare s-a desfășurat prin simplificare, considerînd omul ca o ființă abstractă, ca individ izolat, care, prin particularitățile modului său de cunoaștere, de producere a ideilor, poate ajunge la credința cu privire la existența obiectivă a supranaturalului.

În realitate, procesul producerii ideilor religioase implică întreaga ființă umană, omul total, cu toate dimensiunile sale, și nu numai ca agent cognitiv. Mecanismul cunoașterii reprezintă, ca posibilitate, „schema" prin care se ajunge la ideea supranaturalului, schemă care funcționează însă antrenînd și procesele volitive, cele afective ș.a.m.d. *

* Participarea ființei umane cu întreaga sa subiectivitate în elaborarea și statuarea ideilor religioase a prilejuit concluzia după care religia

Scanned with OKEN Scanner

Conștiința religioasă se naște în capetele indivizilor — care participă cu toată bogăția vieții lor sufletești —, dar nu a unor indivizi izolați. Autorul acestei „producții" este colectivitatea, comunitatea în care indivizii sînt integrați. Religia, dintr-o anumită perspectivă, este un domeniu al psihologiei sociale. Or, „...în psihologia *socială* psihologia individului (mintea lui, sentimentele lui, voința lui, glasul lui, aptitudinile lui, caracterul lui, educația și instrucția lui, întreaga lui capacitate și personalitate) este mobilizată de către colectivitate și *utilizată* de ea pentru a-și exprima propria natură și a-și realiza propria ei finalitate. Figurat vorbind, colectivitatea care, ca atare, nu are creier și, deci nici psihic, se folosește de *creierele,* de *psihicul* indivizilor pentru a-și făuri o psihologie proprie, *psihologia colectivă*" [24].

Factorii care au determinat colectivitățile umane în timpuri imemorabile să producă idei religioase sînt de ordin material. Traducerea în fapt a acestor determinări a avut loc prin mecanismele cognitive, pe care am încercat să le schițăm mai sus.

7. Formarea ideii despre supranatural

Întrucît nu avem cum urmări nemijlocit modul de apariție a credinței în supranatural, singura soluție este

ar avea alături de cauzele obiective și cauze subiective. Prezența afectivității, de pildă, în geneza credințelor este indubitabilă. Dar de aci nu rezultă că ea este o cauză a acestora. Rădăcinile se află în mecanismele cunoașterii, care vor lucra fiind însoțite de procese specifice afectivității actelor de voință etc. Mecanismele cognitive generatoare de idei religioase se petrec în subiect; existențial, ele sînt subiective. Desfășurarea lor are loc însă independent de subiectivitatea umană. Pentru aceste motive, noțiunea de „rădăcini subiective" ni se pare imprecisă.

Opțiunea unor autori pentru ea a fost hotărîtă, credem, în baza celuilalt tip de determinare: dacă unele condiții sînt obiective, celelalte vor fi subiective. Sîntem în fața unei simplificări care creează numeroase complicații. Și formula „rădăcini obiective" cere precizări, întîi pentru că nu tot ceea ce este obiectiv este cauză a religiei (fenomenele din natură nu duc prin ele însele la credința în supranatural), iar existența socială — care, efectiv, determină religia — presupune în manifestarea ei, necondiționat, dimensiunea subiectivității. Faptul că procesele sociale materiale nu depind de conștiință — deci sînt obiective — nu implică și ideea că ele ar ființa și funcționa în absența conștiinței.

[24] M. Ralea și T. Herseni, *Introducere în psihologia socială,* București, Editura științifică, 1966, p. 27.

Scanned with OKEN Scanner

de a porni de la determinări foarte abstracte : de la „omul nereligios“ din perioada de început a vieţuirii sale şi de la „omul religios“ aşa cum îl constată de la un anume moment al dezvoltării arheologia pentru perioada preistorică şi, mai tîrziu, istoria.

În etapa de început a devenirii sale ca nouă specie pe Terra, fiinţa umană se raportează la existenţă nemijlocit ; formele concrete ale realităţii sînt pentru aceasta obiecte ale practicii şi, totodată, ale conştiinţei. Pe această treaptă omul nu presupune între el şi lumea nemijlocită o altă lume, mijlocitoare, prin intermediul căreia, deci, ar acţiona asupra celei dintîi.

Dar, dacă omul interacţionează nemijlocit cu realitatea exterioară, el nu se confundă cu aceasta, nu-şi reduce fiinţa la activitatea vitală, adică la raporturile nemijlocite cu lumea lucrurilor. „Animalul se confundă nemijlocit cu activitatea sa vitală. El nu se distinge de ea. El este *această activitate*. Omul însă face din activitatea sa vitală obiectul voinţei şi conştiinţei sale. El are o activitate vitală conştientă. Aceasta nu este o determinare cu care el se contopeşte nemijlocit“ [1]. Iar activitatea sa vitală trebuie înţeleasă în raport cu ambianţa, cu care el nu „se contopeşte nemijlocit“. Dimpotrivă, i se opune. Şi totuşi, ca expresie a continuităţii, omul interacţionează cu mediul într-un fel asemenea celorlalte vieţuitoare. Viaţa şi activitatea lui se desfăşoară exclusiv în raport cu lumea înconjurătoare.

În cazul omului religios, viaţa şi activitatea se vor desfăşura prin raportare la supranatural. Între el şi lumea înconjurătoare s-a interpus o altă realitate.

Problema care se pune este de a afla cum s-a ajuns la instituirea realităţii intermediare, la intercalarea supranaturalului în raportul om-realitate.

Indiscutabil, cum am arătat cu alt prilej, supranaturalul, privit aci ca termen mediu, este o invenţie, întrucît nu fiinţează în existenţa obiectivă. Modurile reale ale existenţei sînt, pe de o parte, omul şi, pe de alta, lumea înconjurătoare. Supranaturalul este prezent în acest raport fără a fi prezent şi în existenţă ca ceva aparte faţă de cei doi termeni. Responsabil nemijlocit pentru o ase-

---

[1] Marx-Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Editura politică, 1968, p. 555.

Scanned with OKEN Scanner

menea prezență este primul termen al relației, omul, care poate să inventeze și să instituie și care, ca ființă conștientă, poate (prin conștiință) să facă să ființeze (în conștiință) ceea ce nu ființează (în cel de al doilea termen al relației, adică în lumea înconjurătoare). Pentru că : așa cum spune Sartre, ființa umană, adică „*existența-pentru-sine* se definește... ca fiind ceea ce ea nu este și nefiind ceea ce ea este“ [2]. Referindu-ne la cazul concret al credinței, vom constata că supranaturalul este un „este“ (în conștiință) al lui „nu este“ (în existență) ; sau — în prelungirea citatului, pentru a înțelege de ce supranaturalul ar fi prezent totuși în existență și, ca atare, trebuie conceput ca termen mediu *existent* — ideea de supranatural, care se găsește *(este)* în conștiință, este *despre* supranatural (care, deci, *s-ar* găsi în afara conștiinței).

Omul pare a nu mai interacționa exclusiv ca om cu lumea exterioară, ci „împreună“ cu supranaturalul. El nu mai este ceea ce este, adică numai om, pentru că ființează împreună cu supranaturalul, cu ceea ce nu este. Dacă acesta ar fi prezent numai în capul său, cum și este, atunci omul s-ar manifesta ca om (care poate gîndi și supranaturalul). Dar, întrucît prezența lui este presupusă în existență, adică este considerat ca existent, omul, în acest caz, nu se mai opune lumii, ci se contopește cu „ceva“ din ea. De aceea, supranaturalul, pe care îl constatăm ca element constituit în structură, se caracterizează, în raport cu al doilea termen — lumea exterioară, alături de care este pus —, prin determinări opuse ei. Lumea lucrurilor este materială ; supranaturalul este spiritual.

Trecerea de la o lume materială la care se raportează omul dintru început (și pentru totdeauna cît va fi om) la o lume de esență spirituală nu se poate realiza dintr-odată, ci în cadrul unui proces istoric îndelungat. Vom distinge, în acest sens, o etapă intermediară, în care materialul și spiritualul se vor „găsi“ în unitate, într-un fel de simbioză.

Obiectul credinței va fi, pentru început — după cum se exprimă Marx, într-un alt context însă —, „un lucru în același timp fizic și metafizic“ [3].

---

[2] J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 33.

[3] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, ed. IV, București, Editura politică, 1960, p. 108.

Scanned with OKEN Scanner

Simplificînd, pentru omul din perioada prereligioasă lumea înconjurătoare este lumea lucrurilor fizice ; cum și *este*. În etapa următoare, tranzitorie, cînd omul devine ființă religioasă, o parte din lumea înconjurătoare va fi alcătuită, pentru acesta, din lucruri *fizice și metafizice totodată* ; deși ele sînt *numai* fizice. În sfîrșit, în a treia etapă, în lume, *alături* de lucrurile fizice, există forțe *spirituale*. În fapt, *presupuse* a fi.

Fiecare treaptă se continuă în următoarea, fiind depășită totodată.

În credințele de început omul nu se poate „debarasa" încă de lumea fizică. Dar nici nu rămîne numai la aceasta. Conceperea obiectului credinței ca realitate spirituală (etapa a treia) nu este posibilă fără lucrul conștiinței din momentul doi, respectiv, fără înzestrarea fizicului cu atribute metafizice. Procesul se realizează prin dialectica discontinuității și a continuității.

Schema celor trei etape, pe care o propunem ca ipoteză de lucru, simplifică realitatea într-o foarte mare măsură. Iar pericolul cel mai mare, care trebuie evitat cu orice preț, ar consta în folosirea ei pentru regizarea concluziilor. În acest caz, sarcina cercetătorului s-ar reduce la situarea formelor de religie pe care le-a încercat istoria într-una din cele două etape.

Ca orice ipoteză de lucru și aceasta poate fi întîmpinată cu rezerve, care, după opinia noastră, nu pot pune în discuție însă ordinea etapelor. Să se presupună, spre exemplu, anterioritatea credinței în existența forțelor supranaturale pur spirituale față de venerarea lucrurilor fizice și metafizice totodată, sau să se ignore faptul că la început ființa umană s-a raportat la lume ca ansamblu de lucruri fizice și numai fizice.

„Valorificînd" ipoteza etapelor pînă la schematizare, s-ar putea spune că în trecerea de la prima perioadă la cea de a doua funcționează magia — că, deci, aceasta ar reprezenta forma primară de religie —, pentru etapa a doua ar fi caracteristice credințele fetișiste și pentru etapa a treia — animismul. N-am face altceva, în acest caz, decît să luăm diferite forme ale religiilor arhaice, care sînt *coexistente* însă, pentru a le dispune în timp într-o anumită *succesiune* conform schemei amintite.

Scanned with OKEN Scanner

Religiile arhaice, care fiinţează încă, pot fi considerate drept un adevărat „cîmp arheologic". Bogăţia de elemente care le caracterizează face posibilă identificarea unor trăsături care pot fi considerate ca semnificative pentru un moment sau altul din cele amintite, aşa cum, prin simplificare, am procedat şi noi mai sus. Trebuie precizat, totuşi, că actualele religii aşa-zis arhaice, printre care teoreticienii vor să descopere credinţa iniţială, sînt, de fapt, forme evoluate, cu o întreagă istorie, prin care s-au îndepărtat de ceea ce au fost la începuturi.

Prin modul lor de fiinţare, ele pot sugera însă procesul apariţiei credinţei în supranatural. Aşa, de pildă, dacă magie înseamnă ansamblul procedeelor desfăşurate de om cu scopul de a influenţa forţele supranaturale în aşa fel încît acestea să acţioneze în favoarea sa, atunci, pornind de la această caracteristică, putem considera că ideea despre existenţa supranaturalului s-a născut în *practica* vieţii, sistemul credinţelor instituindu-se ca o *substructură în structura acţională*. Nu vom spune, dimpreună cu Frazer, că „magia a precedat religia", pentru că, aşa cum am mai arătat, strategiile acţionale fără întemeiere cognitivă şi funcţionalitate eficientă normativă la care a recurs omul începuturilor nu au fost magie şi, în al doilea rînd, pentru că ceea ce va fi magie, mai tîrziu, aşa cum va dăinui pînă în zilele noastre, este religie, întrucît presupune existenţa supranaturalului.

În magie s-a conservat însă acea stare de început, care trebuie să fi prilejuit naşterea sa procesuală, şi anume efortul depus de om pentru a determina prin modalităţi practice lumea din jur să i se supună.

Ceea ce va face ca practicile virtual magice să capete trăsături specifice religiei, încadrîndu-se ca elemente în sistemul acesteia, este credinţa în supranatural, *ideea* despre existenţa a ceva care ar exista dincolo de lumea fizică, a metafizicului. Practicile respective devin, prin aceasta, magie. Dar asta înseamnă că *de acum* funcţionează credinţa în lucruri fizice şi metafizice, adică formele embrionare a ceea ce va deveni cu timpul fetişism. Magia şi fetişismul nu sînt situate ca momente diferite în timp, ci sînt sincronice. Fiecare dintre ele capătă dimensiuni specifice prin cealaltă, în interacţiunea lor nemijlocită.

Scanned with OKEN Scanner

Cum am arătat, trecerea la credința în existența supranaturalului conceput ca realitate spirituală este precedată de o etapă în care acesta este înțeles în unitate cu lumea concretă, materială. Obiectul venerației este reprezentat de un obiect concret, caracterizat prin însușiri fizice, date empiric și însușiri supranaturale, metafizice.

Fetișismul, ca formă contemporană de credință, poate fi considerat un analog al mentalităților și practicilor caracteristice pentru perioada de trecere de la etapa prereligioasă la credința în existența spiritelor (a treia etapă), ca un „model" care, studiat, poate să dea seama despre ceea ce au trebuit să fi fost primele forme ale credinței în supranatural. Dacă magia a conservat acea dimensiune practică, acțională, care a contribuit la formarea ideii despre supranatural, fetișismul „a reținut" modul cum a fost gîndit acesta; se înțelege, ca urmare a determinărilor sociale și de ordin gnoseologic.

După cum se arată în *Dicționarul de filozofie*, fetișismul este un „ansamblu de practici religioase constînd în adorarea ca divinități a unor obiecte (fetișuri) cărora li se atribuie puteri supranaturale. La început, fetișul a fost prin el însuși un obiect de venerație. Apoi, la popoare mai evoluate, s-a ajuns să se facă deosebirea între obiectul material și presupusul spirit care sălășluiește în el" [4].

Demnă de interes, pentru problema pe care o discutăm, este etimologia cuvîntului. Obiectele sacre ale populațiilor din Vestul Africii au fost denumite de navigatorii portughezi „feitiços" adică „făcute", „confecționate". Așadar, obiectele adorate ca divinități, cum se spune în dicționar, sînt confecționate de adoratori. Fetișul este rezultatul lucrului mîinilor, lucru ghidat însă de o structură prezentă în conștiință. Nu este obligatoriu ca fetișul să fie un produs, un confecționat; el poate fi orice obiect, căutat anume, sau ieșit întîmplător în calea omului.

Și în cazul credințelor, ca să spunem așa, extra-fetișiste — cum ar fi totemismul, cultul strămoșilor, animismul chiar, dintr-un anume punct de vedere — fetișurile constituie, într-un fel, obiecte de venerație. Dealt-

[4] *Dicționar de filozofie*, București, Editura politică, 1978, p. 266.

Scanned with OKEN Scanner

minteri, cultul lor este prezent în toate religiile, chiar și în cele cu o accentuată spiritualizare a obiectului lor.

Să reținem, deci, că obiectul-fetiș este căutat sau, dacă apare în cale în mod întîmplător, este cules. Dacă nici una nici alta, va fi confecționat. Nu vrem să punem problema priorității uneia sau alteia dintre formele posibile de fetișizare a lucrurilor, pentru că oricare din cele trei soluții va fi ipotetică. Se cuvine să facem însă o delimitare între credințele extra-fetișiste, în care caz fetișul este *confecționat* (în timpuri imemorabile, și care, în consecință, va fi moștenit de fiecare generație ca un „dat"), și fetișismul propriu-zis, în cadrul căruia are loc o *confecționare*. Din acest punct de vedere, fetișismul este mai aproape de origini. Sau este dovada rămînerii religiei la un stadiu apropiat copilăriei sale. Crearea obiectului de cult se reeditează la nesfîrșit. Celelalte religii arhaice se caracterizează printr-o anumită stabilitate. În cazul lor, crearea obiectului credinței s-a încheiat, s-a petrecut odată, demult, generațiilor următoare rămînîndu-le să se raporteze relativ stereotip la acest obiect.

Ceea ce omenirea va împlini cu fiecare cotitură din istoria ei religioasă — în asemenea momente manifestîndu-se din plin creativitatea religioasă — fetișismul realizează necontenit. Paradoxal, tocmai de aceea el nu se poate depăși, „prezentîndu-se" astăzi, într-un fel, ca și în vremurile pierdute în negurile trecutului.

Și totuși, creația care funcționează în sistemul fetișismului nu este identică începuturilor, pentru că subiectul care profesează această formă de credință are un „șablon" în cap după care confecționează. E drept că și obiectele întîlnite întîmplător pot fi considerate fetișuri și reținute pentru a fi purtate sau situate undeva anume. Dar dacă schema după care se produce obiectul venerației de fiecare dată nu ar fi prezentă în capul indivizilor, aceștia ar trece nepăsători pe lîngă obiectele respective. Nu este vorba, deci, de o descoperire, de o creație propriu-zisă, exprimîndu-ne într-un limbaj pretențios și specific domeniului, de o revelație, ci de o *identificare*. Rolul activ al schemei se manifestă cînd fetișul trebuie căutat. În această situație individul caută „printre" pentru a găsi ceea ce „este" în cap. Și dacă nu găsește, con-

Scanned with OKEN Scanner

fecționează efectiv. Sau, ingenios, pentru a nu mai căuta, își fabrică fetișul de la bun început.

Important să aflăm este nu modul în care se creează *un* fetiș, ci cum s-a creat *schema* de gîndire, tiparul care s-a fixat în memoria omenirii și după care se creează fetișurile concrete.

Dar, lăsînd de o parte această problemă, este de reținut particularitatea fetișismului, faptul că obiectul venerației este creat, că *subiectul uman este acela care produce obiectul credinței*. Situația poate fi generalizată. Orice religie, oricît de subtilă sau sofisticată ar fi, nu face decît să reproducă același mecanism. În cazul celorlalte religii, obiectul venerației a fost creat o dată, la începutul istoriei lor. Prin aceasta s-au prezentat ca forme noi de credințe. Pretenția religiilor tîrzii de a fi singurele adevărate nu poate fi susținută decît prin repudierea fetișismului, a practicilor specifice lui, pentru că acesta aduce în amintire „păcatul originar" al oricărei credințe în supranatural.

Fetișul — fie că este confecționat, căutat și identificat sau găsit întîmplător — este un intermediar, un mijlocitor între om și lumea exterioară sau, din alt unghi, dintre omul care aspiră, dorește ceva și scopul urmărit și care trebuie împlinit. Cu alte cuvinte, la acest nivel al credinței în supranatural ne aflăm foarte aproape de procesul de muncă privit ca instituire teleologică.

Ca subiect productiv, omul interpune între sine și obiectul acțiunii mijlocul de muncă. Procesul se „reproduce" și în cazul în care el se manifestă ca subiect religios. Dar dacă mijlocul de muncă se situează în prelungirea subiectivității umane și se instituie totodată ca moment necesar în desfășurarea lanțului cauzal, unde are valoare de cauză eficientă, fetișul se situează și el în continuarea subiectivității umane, fără a deveni cauză eficientă. Aceasta nu contează însă pentru instituitor, pentru om, întrucît, ființă care acordă semnificații, el poate considera că obiectul-fetiș are putere efectivă, asemenea mijlocului de muncă.

Credința în fetișuri este, desigur, o cotitură în istoria conștiinței umane și în practica vieții, rezultatul unei invenții. Prin invenție, omul creează ceva nou pe baza elementelor vechi sau realizează o sinteză între elementele vechi și cele noi.

Scanned with OKEN Scanner

La origine avem, într-un fel, un proces de substituire : un element din structura acțională — mijlocul de muncă — este înlocuit cu un alt element, cu fetișul. Substituirea are în vedere optimizarea funcționalității structurii acționale. În cazul în care fetișul se dovedește pînă la urmă ineficient, este aruncat, asemenea oricărui mijloc de muncă uzat, pentru a fi înlocuit cu altul.

Unealta de muncă — în care omul se prelungește prin construcția ei și, ulterior, prin punerea ei în lucru — se prelungește, la rîndu-i, în efectele determinate, adică în rezultatul muncii. Formînd împreună cu forța de muncă un sistem, ea devine cauză prin însușirile ei fizice : duritate, greutate, formă etc. Fetișul, caracterizat și el prin însușiri fizice, „pus" să lucreze, nu va determina nici un efect prin aceste însușiri. Avem de-a face cu o instituire teleologică ce nu se prelungește în sistemul determinismului obiectiv. Dar pentru om, devenit ființă religioasă, fetișul „provoacă" totuși efecte (scontate de om, evident), acționînd în poziție de cauză prin însușirile sale metafizice.

Însușirile fizice ale fetișului sînt perceptibile, pot fi constatate empiric. Cele metafizice, cum le spune și numele, „sînt" dincolo de acestea. Ele nu sînt date în simțuri. Nu sînt date empiric pentru că *nu există*. Dar pot fi *gîndite* că există. Fără ca existența lor să fie nemijlocită. Dovada existenței se „află" în efectele pe care le „provoacă". Ea rezultă, deci, tot printr-o mijlocire, tot așa cum rezultatele muncii dovedesc puterea uneltei.

Gîndirea, care poate opera prin analiză, prin abstractizare, poate gîndi separat însușirile fizice — ce pot fi constatate ca atare — și însușirile metafizice, care ar ființa ca un „ce" deosebit de cele fizice. Ca și aspectele esențiale, lăuntrice, care nu pot fi constatate ca existente decît *prin* însușirile fenomenale, prin datul empiric, tot așa însușirile metafizice pot fi presupuse ca ființînd *prin* cele fizice.

Cele două tipuri de atribute pot fi concepute distinct, primul sub imperiul presiunii treptei perceptive, cel de-al doilea ca urmare a posibilităților gîndirii de a concepe existențe mijlocite, fără a putea fi gîndite, deocamdată, în afara unor purtători materiali.

Scanned with OKEN Scanner

În analiza referitoare la rădăcinile gnoseologice ale religiei ne-am oprit asupra mecanismelor care fac posibilă credința în supranatural, mecanisme care au funcționat nu la o generație, două, ci pe o perioadă istorică foarte îndelungată, de ordinul zecilor de mii de ani. Cum au funcționat concret, care au fost modalitățile nemijlocite de realizare într-o etapă sau alta a ceea ce am numit rădăcini gnoseologice nu avem cum ști, cel puțin în stadiul actual de cunoaștere.

Crearea ideilor abstracte are loc printr-o anumită îndepărtare de realitate. Conștiința primitivului însă, plăpîndă, nefamiliarizată cu abstracția, va gîndi asemenea idei, noțiuni — în măsura în care le va fi elaborat — prin intermediul concretului. Ele nu mai sînt noțiuni concrete, dar nu se pot scutura de intuitivitate. Depășind concretul, abstracția revine la el pe căi ocolite. Generalul surprins în existență și abstras de acolo prin operațiile logice va fi fixat într-o noțiune care se va organiza și va funcționa pentru o lungă perioadă de timp încă în legătură cu individualul (în care și există), recurgînd la imagine. Scos din lucruri concrete, el va fi gîndit — cum sînt gîndite și acestea — ca și cînd ar exista ca atare, ca un „ce" dat de o multitudine de însușiri, și care există dimpreună cu însușirile fizice.

Ideile care conțin generalul sînt și nu sînt abstracte. Referindu-se la mit, H. Wald afirma că raționalitatea lui constă în folosirea sensibilului pentru a vorbi de inteligibil [5]. Fenomenul care mijlocește esența („inteligibilul") în existență, în lumea reală, o va mijloci *și* în conștiință sub forma „sensibilului", a imaginii. O atare situație este cu atît mai evidentă în cazul fetișului, întrucît supranaturalul gîndit ca existînd în afara gîndirii nu poate fi conceput în sine, în afara lucrurilor, fără mijlocirea însușirilor fizice care le caracterizează pe acestea.

Conceput în raport cu lucrurile fizice, supranaturalul constituie totuși dovada unui anumit grad de abstractizare. Credința în existența lui reprezintă expresia faptului că omul a surprins anumite stări relativ generale. Pe acesta îl interesează nu atît concretul, nemijlocitul, pe care, de fapt, îl și controlează într-o anumită

---

[5] H. Wald, *Vorbire, animism, magie, totem și mit*, în „Revista de filozofie", nr. 5/1966, p. 645.

Scanned with OKEN Scanner

măsură, și îi este familiar, ci ceea ce i se opune din acesta, ceea ce, mijlocit de fenomen, de însușirile fizice, îi este străin, dar se repetă, fiind peste tot, în toți singularii care au aceeași determinare calitativă. Acestui „ce" trainic și tainic, esenței îi opune el mijlocul de muncă. Dar și lucrul fizic înzestrat cu forță supranaturală, prin a cărei putere speră să învingă rezistența obiectului acțiunii.

Gîndul religios nu are încă o istorie îndelungată pentru a opune obiectului real o forță pur spirituală, așa cum va proceda mai tîrziu. Ceea ce face efectiv omul în actul muncii cu ajutorul uneltelor — lucruri fizice — îi sugerează acestuia că ar putea face și în afara muncii, recurgînd tot la lucruri fizice, la fetișuri. Și pentru că uneltele se dovedesc relativ ineficiente („neputincioase"), lucrurile la care va recurge în al doilea tip de interacțiune vor fi înzestrate cu puteri sporite, de ordin metafizic însă. Fetișul, ca și mijlocul de muncă, are, deci, funcționalitate generală : se aplică unei mulțimi de singulari. Ceea ce este metafizic în el se dovedește „eficient" nu doar într-un singur caz, ci pentru orice situație de un anume gen.

Dar cum omul este pus în situații concrete foarte variate, va fi nevoit să recurgă la o mulțime de fetișuri. Se citează, de pildă, relatarea unui explorator din secolul al XVIII-lea care a observat un bătrîn din Africa de Vest ce își făcea rugăciunea între nu mai puțin de 20 000 de fetișuri aflate în jurul său.

Dacă unealta va fi făurită în conformitate cu particularitățile obiectului muncii, alcătuirea ei fiind „dată" de natura acestuia — altfel ea nu ar avea nici o eficiență —, fetișul va fi confecționat după voința omului, cum foarte bine se zice în *Epistola lui Ieremia* (1, 45) cu privire la idolii babilonieni : „Făcuți de tîmplari și argintari, ei nu sînt nimic altceva decît ceea ce vor acești meșteri să fie". Oamenii, făuritori de fetișuri, „pun" în ele acele însușiri metafizice prin care își vor „împlini" voința. Aparent, fetișul este funcție de obiectul ce urmează a fi dominat (trebuind să fie bun *pentru...*). Dar, întrucît nu se înscrie ca verigă în lanțul determinărilor obiective, ca moment cauzant, el va fi funcție de scopul subiectului.

Scanned with OKEN Scanner

Rezultă că însușirile metafizice sînt atribuite lucrurilor fizice de către om. Supranaturalul nu apare deci ca un produs finit, ca o realitate de-sine-stătătoare. El „ia ființă" prin *atribuire*, prin proiectare dinspre subiect, spre un obiect anume, existent anterior ca atare (sau ca materie primă) și independent față de subiect. Și „trăiește" numai atîta timp cît este atribuit. De îndată ce fetișul se dovedește ineficient, existența supranaturalului (care a însoțit obiectul) este suspendată, obiectul material ființînd în continuare cu toate însușirile sale reale, fizice ; numai că este trecut în anonimat. Grăitoare este în această privință practica unor popoare africane constatată de Ratzel. Drumeții poartă cu ei o bucată de stofă pe care preotul a cusut un „leac" constînd, mai ales, din bucățele de plantă. Preotul coase, adică unește două lucruri tot așa cum gîndirea printr-un proces de sinteză „lipește" două realități distincte : forțele metafizice cu realitățile materiale. Supranaturalul este presupus ca existent, dar nu ca atare, ci într-un existent. El ființează fără a avea încă ființă proprie. Va ființa prin ceea ce există efectiv : un lucru anume, o realitate cu însușiri fizice.

În această ipostază, supranaturalul nu ia naștere ca reflectare în conștiință a realităților, ci este, mai degrabă, o proiectare a gîndului *în* realități. El, gîndul, se oprește la acestea pentru a putea ființa el însuși ca gînd despre ceea ce nu există, ca idee abstractă ce nu poate trăi decît cu ajutorul concretului ontic. Ideea despre supranatural — produsă de gîndire în virtutea rădăcinilor gnoseologice și în baza determinărilor sociale — se fixează pe un obiect anume, produs de natură sau de om însuși. Relațiile sociale care determină religia — trăite de om, dar fără să treacă prin gîndirea lui — nu sînt și nu pot deveni obiect al gîndului religios, care, plăpînd încă, se refugiază într-un obiect concret. Prin concretitudinea lui, prin însușirile fizice care îi sînt inerente, lucrul poate deveni obiect al unei gîndiri caracterizată încă prin intuitivitate.

Prin credința în fetișuri omul se leagă încă de etapa în care se raportează la lume ca ansamblu de realități materiale, fizice. Dar tot acum își începe istoria sa religioasă. Fetișul este dovada începutului dedublării lumii. Omul *reflectă* însușirile fizice ale realităților și,

Scanned with OKEN Scanner

pe de altă parte, *atribuie* aceloraşi realităţi (unora) însuşiri metafizice.

Cele două procese contradictorii „lucrează" convergent în instituirea obiectului credinţei alături de obiectul cunoaşterii. Obiectul real este reprodus în conştiinţă ca unitate de contrarii, pe de o parte ca sinteză a proprietăţilor sale obiective şi, pe de altă parte, ca expresie a atributelor metafizice. Odată făcut acest pas, urmează în mod necesar structurarea conştiinţei în jurul atributelor metafizice, care, într-un proces sinuos, cu înaintări şi reveniri, vor fi gîndite tot mai mult separat de lucrurile concrete. În conştiinţă se vor cristaliza treptat idei despre o a doua lume alături de cea constatată empiric şi existentă nemijlocit.

Supranaturalul, cum îi spune şi numele, începe să plutească pe deasupra naturalului.

Spre deosebire de lumea lucrurilor materiale, vizibile, palpabile, el este invizibil. Dacă ideea despre existenţa lucrului apare ca urmare a faptului că acesta este *perceput* în interacţiunea practică, fiind dat în simţuri, şi, ca atare, nu se pune problema tăgăduirii existenţei lui, ideea despre supranatural rezultă (doar) din putinţa conştiinţei de a-l *gîndi,* în care caz existenţa lui apare ca efect al unui act de credinţă.

Dedublarea manifestată în procesualitatea cunoaşterii — şi fără de care nu este posibilă cunoaşterea — între obiectul ontic şi obiectul gnoseologic explică posibilitatea gîndirii unor obiecte fără ca ele să existe obiectiv. Prin gîndire, omul se desprinde de lucruri, urmînd ca prin percepţie să identifice obiectele gîndirii în obiectele reale. Percepţia, privită în această poziţie, este derivată, fiind funcţie de gîndire şi nu de obiectul real, în ciuda „obiectualităţii" ei ca trăsătură ce o defineşte. Schema după care se construieşte obiectul existent în gîndire sub forma scopului, deci în absenţa obiectului real — care va fi realizat (produs, găsit etc.) într-un moment ulterior şi, ca atare, perceput prin mijlocirea însuşirilor sale fizice —, va funcţiona şi în cazul conştiinţei religioase. Ideea despre supranatural ca obiect *gîndit* nu presupune fiinţarea lui *nemijlocită* în realitate. El poate fi gîndit fără a fi prezent în faţa percepţiei. „Identificarea" lui în existenţă va fi făcută, cum am spus, prin intermediul *efectelor,* deci tot prin *mijlocirea* unor realităţi materiale

Scanned with OKEN Scanner

ce pot fi date empiric ; iar pînă atunci, prin însușirile fizice ale purtătorului.

Specificul credinței în lucruri fizice și metafizice constă totodată și în faptul că omul în ipostaza sa de ființă religioasă se raportează la obiecte singulare, la un lucru anume. Dar raportarea sa are valoare generală. Fetișul este „funcțional" pentru un gen anume de activitate (vînătoare, cules, eventual al unei plante numai), pentru situații anume (boală, dușmănie între triburi), ori de cîte ori s-ar repeta ele. Deși concret, el are semnificație generală, care se datorează nu însușirilor fizice, ci celor metafizice, la care s-a ajuns prin abstractizare. Acestea au ceva comun cu ideile abstracte : sînt generale ca și acestea și, de aceea, nu pot fi date în simțuri ca atare. Spre deosebire de idei însă, atributele metafizice „ființează" în afara conștiinței umane, aflîndu-se în lumea obiectivă.

În gîndire omul raportează ceea ce este (considerat) metafizic la efectele scontate, uitînd tot mai mult presupusa legătură dintre atributele metafizice respective și însușirile fizice ale purtătorului lor. Latura materială a fetișului începe să devină cu timpul o forță inerțială față de gîndirea supranaturalului, o piedică în emanciparea credinței religioase față de ideile care se raportează corect la lumea lucrurilor fizice.

Metafizicul este „mijlocit", pe de o parte, de obiectul material prin care „există" și, pe de alta, de efectul „său" într-un alt obiect. În faza inițială, cînd gîndirea nu este familiarizată cu abstracția, se recurge la un anume obiect material pentru că supranaturalul nu poate fi gîndit ca existînd fără acesta. Dovada existenței lui este dată însă de cea de a doua mijlocire : de efectul pe care îl „provoacă". Între însușirile fizice ale obiectului purtător de supranatural și însușirile fizice ale efectului — și acestea interesează pe om, de fapt — nu există nici o legătură. Relația dintre ele este dată numai de presupusa existență a forțelor metafizice. Acestea sînt gîndite mai ales prin efectul lor. Așa se face că pe măsură ce gîndirea omului evoluează, desprinzîndu-se tot mai mult de purtătorul natural, se ajunge la starea cînd supranaturalul nu va mai fi gîndit în raport cu mijlocitorul său primar care îi face „posibilă" existența. El se îndepărtează tot mai mult de acesta,

Scanned with OKEN Scanner

lepădîndu-se de el tot așa cum șarpele își leapădă pielea.

Important pentru om este nu ca supranaturalul să lucreze într-o formă dată, ca un *anume* fetiș, printr-un *singular*, ci să *lucreze*, să-și manifeste puterea în oricare din situațiile concrete în care omul se dovedește neputincios. Iar asta înseamnă că el poate fi gîndit tot mai mult fără însușirile fizice, prezente într-un lucru anume, într-un singular, întrucît el trebuie să-și dovedească puterea în oricare din situațiile posibile în care este antrenat omul. Cu alte cuvinte, el este generalul care, pentru a exista, nu mai are nevoie de datul nemijlocit. Existența sa începe să devină necondiționată, fiind dată în sine. Numai că, pentru a se manifesta, metafizicul „recurge" la fizic în fiecare situație concretă. Lumea lucrurilor nu mai are existență autonomă. Realitățile devin expresii ale supranaturalului, care, de acum, „ființează" anterior și autonom față de acestea.

Caracterul general al supranaturalului constă în faptul că el se poate manifesta prin mulți singulari. Și aceasta pentru că omul, ajuns la un stadiu determinat al dezvoltării gîndirii sale, poate opera cu noțiuni generale. Extinzînd metafizicul dintr-un anume fetiș dincolo de acesta, operînd deci prin generalizare ca act logic, primitivul ajunge la ideea că supranaturalul există ca altceva decît fiecare lucru. Și poate fi gîndit ca altceva, alături de lucruri, pentru că, prin capacitatea gîndirii de a abstractiza, fetișul purtător poate fi ignorat. Gîndirea face abstracție de însușirile fizice ale obiectului, reținînd numai relația dintre forța metafizică și efectul său, prin a cărui mijlocire își „dovedește" existența în fața aceleiași gîndiri.

Dacă în faza inițială a religiei omul a „lipit", prin atribuire, însușirile metafizice de cele fizice, de acum se realizează un proces invers, o „dezlipire" a metafizicului de fizic, o separare.

Premisa despărțirii este dată dintru început, din moment ce omul gîndește însușirile fizice prin reflectare și pe cele metafizice prin atribuire ca două fațete — e drept, ale aceleiași realități concrete, dar, totuși, ca dimensiuni relativ distincte —, una fiind gîndită pentru că există și, ca atare, poate fi dată în simțuri, alta fiind

Scanned with OKEN Scanner

gîndită că există fără a fi dată nemijlocit, identificarea ei urmînd a fi făcută ulterior prin mijlocirea efectelor.

Momentul în care conștiința religioasă ajunge să conceapă supranaturalul ca forță pur spirituală este marcat de animism. La acest nivel este dedublată nu realitatea concretă, obiectul credinței — fetișul —, ci lumea în ansamblu.

În structura raportului omului cu lumea se realizează o nouă mutație. Dacă pînă acum el interacționa cu realitatea înconjurătoare prin mijlocirea lucrurilor fizice și metafizice totodată — lucruri care există efectiv întrucît atribuirea însușirilor supranaturale nu este de fapt o atribuire pentru că totul se petrece în conștiință, obiectul fizic nefiind afectat în vreun fel prin aceasta —, de acum, înlocuind fetișurile cu spiritul, omul va „interacționa" cu lumea materială prin intermediul unor realități ce sînt opuse prin esența lor acesteia. Într-un fel, evoluția „intermediarului", a mijlocitorului dintre om și realitate s-a încheiat; el este spirit. Desfășurarea viitoare a credințelor nu mai are cum depăși acest cadru. Depășirea va mai fi posibilă numai prin eliminarea termenului mediu, omul ajungînd să se raporteze ca *om* — fără a mai fi împreună cu supranaturalul (în cap) — la lume așa cum *este* ea.

Instituirea credinței în existența spiritelor nu se face, desigur, dintr-odată.

Cum s-a spus, credința în fetișuri este prezentă, într-un fel sau altul, și în celelalte forme particulare de religie. Ceea ce deosebește aceste credințe de fetișism constă în faptul că fetișul nu mai este obiect de venerație în sine. Obiectele și practicile concepute după schema fetișului se situează ca mijlocitori între om și lumea supranaturală. Se mai recurge la fetiș, sau la variante ale lui, nu pentru a supune lumea lucrurilor, ca pînă acum, ci spre a influența spiritele — care, luînd locul fetișurilor, au devenit adevărații mijlocitori între om și realitate — pentru ca astfel să fie determinat cursul evenimentelor *.

* Raportul dintre fetiș și spirit are și un sens invers, în care caz spiritul devine forța intermediară, mijlocitorul: Omul crede că spiritele îi pot acorda fetișuri. De data aceasta, aparent, nu mai fetișizează el,

Scanned with OKEN Scanner

Pentru formele de început ale religiei este caracteristică adorarea unor *obiecte* (considerate) sacre. În etapele următoare va fi adorat *sacrul* conceput în formă *spirituală*, sacrul ca atare.

Și în acest proces, în această trecere se manifestă același mecanism care a funcționat și în etapele anterioare : nașterea unei noi realități în cadrul unei structuri vechi. Obiectul venerației este spiritul care a luat locul fetișului, după cum acesta s-a „situat", în cadrul raportului om-realitate, în poziția mijlocului de muncă. A rămas însă actul venerației, care, desigur, nu s-a născut dintr-odată. S-a recurs la fetișuri nu pentru a fi venerate, ci, ca prin ele, să fie sporită eficiența acțiunii. Drept urmare, vor fi cu timpul venerate spre a fi stimulate în împlinirea rolului ce le revine. Că adorarea nu este necondiționată în cadrul credințelor fetișiste o dovedește faptul că subiectul uman renunță la fetiș, aruncîndu-l, atunci cînd se convinge că nu îi este de folos, sau dovedește lipsă de respect, pedepsindu-l într-un fel pentru a-l „învăța minte" ca altădată să-și îndeplinească întocmai funcția pentru care a fost instituit. În această etapă, venerarea se împletește cu instruirea, primitivul recurgînd strategic la una sau la alta.

Instituirea sacrului ca realitate spirituală nu se realizează automat, ca urmare a simplei „despărțiri" a ceea ce este considerat metafizic în fetiș. Pentru primitiv, însușirile supranaturale pe care le atribuie obiectelor nu sînt dintru început de esență spirituală. Distincția dintre cele două categorii de însușiri se rezumă, pentru el, la faptul că însușirile fizice sînt date în simțuri, fiind nemijlocit identificate, în timp ce însușirile metafizice sînt gîndite numai și identificate prin mijlociri. Atributele metafizice sînt concepute, de fapt, tot ca niște forțe materiale, ca niște puteri efective, singura deosebire față de celelalte atribute constînd în aceea că nu sînt date nemijlocit în simțuri.

---

ci forța spirituală. La evenci, arată Franțev, există un mit potrivit căruia spiritul pămîntului, închipuit ca o bătrînă, ar fi în posesia obiectelor înzestrate cu însușiri supranaturale. „Această bătrînă deține, prin urmare, cheia norocului vînătorilor. Dorința evencului este să obțină de la ea aceste șingkene, și șamanul pleacă să-i solicite cîteva fire de păr ale fiarelor pentru acei care pornesc la vînătoare" (I. P. Franțev, *op. cit.*, p. 88).

Scanned with OKEN Scanner

Arătam că la unele comunități tribale din Africa, preotul coase un leac puternic pe un sul de stofă. Bucățica de stofă a căpătat puteri miraculoase pentru că i s-a adăugat ceva; nu ceva întru totul misterios, spiritual, ci bucățele de plantă, deci, ceva material (și, după cum oricine știe, unele plante posedă puteri lecuitoare, puteri ce nu sînt date însă în simțuri ca atare). În practicile vrăjitorești, omul însuși devine un lucru fizic și metafizic, „căpătînd" proprietăți miraculoase ca urmare a faptului că posedă anumite lucruri (deci, obiecte materiale) sau pentru că i se introduc în corp asemenea obiecte. Spencer și Gillen, menționați de Frantev, (și după care citățm aici și în continuare) descriu modul în care are loc o asemenea operație de „atribuire" la australieni. „După ce s-a scos un număr suficient de cristale, un vrăjitor i-a poruncit omului care venise cu ele să-l strîngă cu putere pe neofit de la spate și să-l țină bine. După aceea, fiecare dintre ei (dintre vrăjitori — *n.n.*), luînd cîteva cristale, a apucat piciorul celui care urma să fie inițiat, a strîns în mînă pietrele și a frecat încet cu ele partea exterioară a piciorului, apăsînd cu putere... Aceasta s-a repetat de trei ori. Pe alocuri, pielea a fost jupuită pînă la sînge. Se presupunea că în felul acesta cristalele magice pătrund în trupul omului, căruia după aceea i s-a poruncit să se întindă pe spate. Apoi un vrăjitor s-a retras la o oarecare distanță, simulînd că aruncă un număr de cristale în capul omului... Cînd s-a terminat și cu aceasta, ei s-au ridicat din nou și au reînceput să răzuiască cu pietre picioarele, burta și de data aceasta și mîinile viitorului vrăjitor. Apoi fiecare dintre ei a lipit de capul neofitului un cristal și a început să-l lovească, de parcă ar fi introdus cristalul în craniu, în care scop i s-au făcut și tăieturi în pielea neofitului.

Următoarea operație a constat în aceea că unul dintre vrăjitori luă un bețișor «fermecat» și vîrî capătul lui ascuțit destul de adînc sub o unghie a neofitului. Făcînd astfel o gaură, el a simulat că introduce în ea un cristal. La amiază și seara, răzuirea s-a repetat, iar după aceasta un vrăjitor i-a dat celui ce urma să fie inițiat să mănînce carne, în care, după cum i s-a spus, se aflau *ultunda* (cristale — n.n.). După aceea i s-a dat apă în care erau într-adevăr cîteva mici cristale, spunîndu-i-se că

Scanned with OKEN Scanner

sînt *ultunda*; el a băut-o imediat, fără nici o ezitare. În ziua următoare, trupul lui a fost din nou răzuit, din nou a mîncat carne și a băut apă care conținea cristale, i s-a mai dat să mestece tutun de prin partea locului sau *pituri* care, de asemenea, conțineau mici cristale“ [6]. Astfel, omul devine vrăjitor. El nu mai este unul printre ceilalți, ci, așa cum îl denumesc cercetătorii americani, un *fetish-man*, un om-fetiș. El „capătă“ puteri miraculoase numai dacă i se adaugă efectiv ceva din afară, în cazul exemplului citat: un număr de cristale *. Cristalele, desigur, sînt, la rîndul lor, fetișuri, pentru că, prin proprietățile lor fizice, ele nu au nici o valoare, nu aduc nimic în ființa omului. Puterea lor sporește prin ceea ce este metafizic în ele. Primitivul nu face însă o separare conștientă între ceea ce este fizic și metafizic. La acest nivel al dezvoltării intelectuale nu se poate gîndi că ceea ce este metafizic ar ființa separat de obiectul purtător, de cristale, și că ar putea fi introdus ca atare în corp.

Omul devine făptuitor de minuni nu prin însușirile fizice ale cristalelor. Dar în măsura în care australianul crede că *acestea* îl înzestrează cu har, rezultă că le consideră înzestrate cu însușiri metafizice. El nu reali-

---

[6] B. Spencer and F. Gillen, *The Arunta*, vol. II, p. 394—396.

* Atribuirea metafizicului, despre care am vorbit cu alt prilej, se realizează printr-o acțiune practică, efectuîndu-se cu ajutorul unor obiecte materiale: omului, trupului său i se adaugă ceva din afară care este tot material. Practica asocierii omului cu ceva exterior lui reprezintă structura, invariantul, în baza căreia va funcționa în decursul istoriei mecanismul „înzestrării“ omului (individ sau grup) cu puteri supranaturale, cu har divin. Cînd citim, spre pildă, că „lucrurile sînt felurite, dar este același Dumnezeu care lucrează toate în toți. Și fiecăruia se dă arătarea Duhului spre folos. Că unuia i se dă prin Duhul Sfînt cuvînt de înțelepciune, iar altuia, după același Duh, cuvîntul cunoștinței. Și unuia i se dă întru același Duh credință, iar altuia darurile vindecărilor întru același Duh. Unuia faceri de minuni, iar altuia proorocie; unuia deosebirea duhurilor, iar altuia feluri de limbi și altuia tălmăcirea limbilor“. (I *Corinteni*, 12, 6—10), nu facem decît să descoperim o variantă posibilă a aceleiași structuri. Dar, pentru că între timp a avut loc separarea a ceea ce era considerat metafizic în obiectul material adăugat omului, supranaturalul va pogorî în formă de spirit asupra acestuia înzestrîndu-l cu har. Este de ajuns un gest, un cuvînt pronunțat în cadrul unui rit (obiectul real — în cazul exemplului citat, cristalele — nemaifiind necesar), pentru că gestul însuși, cuvîntul au căpătat proprietăți miraculoase.

Scanned with OKEN Scanner

zează însă o asemenea delimitare, fapt pentru care introduce în corpul viitorului vrăjitor obiecte *materiale*.

Grăitoare în această privință este constatarea lui Ratzel, amintită mai sus: Fetișul drumețului este un sul de stofă. Posibilitățile lui miraculoase rezultă din faptul că preotul a cusut pe stofă bucățele de plantă. Nu este exclus ca la baza acestei practici să stea observarea atentă a plantelor cu proprietăți medicinale. Sulul, ca și vrăjitorul australian, devine fetiș pentru că i s-a adăugat ceva material: anumite fragmente vegetale. Acestea, ca și cristalele, pot fi considerate obiecte cu însușiri fizice și metafizice. Dar însușirea terapeutică a unor plante există efectiv, aparține realități materiale. Numai că omul nu o poate constata nemijlocit, ca atare, în afara însușirilor fizice. Mai mult, el își dă seama de valoarea medicinală nu prin însușirile fizice ale plantelor, ci prin mijlocirea efectelor. Sulul nu capătă nici o valoare în plus numai pentru că i s-a adăugat ceva. Iar ceea ce i s-a adăugat este un obiect material, care nu are nimic miraculos din punct de vedere terapeutic. Dar ceea ce nu poate fi constatat nemijlocit, deși există obiectiv, adică nu este însușire empirică, nu are a fi, pentru omul primitiv, decît ceva metafizic.

Revenind la o idee, comentată în alt context, vom constata, aci, că nu este vorba de o pură invenție, de o construcție arbitrară a metafizicului în cap, fără nici o legătură cu realitatea, după care ar fi adăugată unui purtător material. Prezent în conștiință unde ia ființă în legătură cu lumea lucrurilor, cu însușirile lor reale, fenomenale și esențiale, metafizicul se construiește procesual, înaintîndu-se din aproape în aproape. Atunci cînd însușirile esențiale ale lucrurilor, metafizice și ele întrucît nu sînt date în simțuri ca atare, vor fi substituite de însușiri doar presupuse de om, deci fără a avea corespondență în realitate, se poate vorbi de atribuire, de lucrul structurii religioase în locul celei cognitive.

Trecerea de la credința în fetișuri la ideea existenței spiritelor are loc prin desprinderea însușirilor metafizice de obiectele reale. Desprinderea reprezintă un proces necesar, dar nu și suficient. Fără separare nu se poate înainta pe direcția spiritualizării obiectului venerat.

Scanned with OKEN Scanner

Specificul atributelor metafizice constă în faptul că nu sînt date nemijlocit în simțuri, și nu neapărat că sînt de esență ideală, spirituală. În etapa inițială a religiei ele au fost gîndite întotdeauna împreună cu însușirile fizice ale obiectului-fetiș. Desprinderea vine în întîmpinarea naturii lor, căci ceea ce nu e dat în simțuri nu este material. Dar din faptul că forțele metafizice desprinse de cele fizice vor fi gîndite ca și cum s-ar găsi, de acum, în afară și independent de obiectele materiale nu rezultă nicidecum că s-a ajuns la credința în spirite, la ideea că forțele metafizice sînt de esență spirituală.

Trecerea de la credința în fetișuri la credința în spirite se desfășoară ca proces contradictoriu, ca unitate a continuității și discontinuității, metafizicul fiind înțeles în continuare ca nefiind dat în simțuri, dar — ca expresie a discontinuității — el va fi gîndit, de data aceasta, ca avînd o existență separată de fizic. Discontinuitatea se adîncește prin trecerea procesuală de la conceperea metafizicului ca realitate materială — ce nu este dată în simțuri — la înțelegerea lui ca forță pur spirituală.

Forțele metafizice gîndite ca existențe separate de lucruri nu vor fi concepute, deci, de la bun început, din momentul separării, ca realități spirituale. Le numim spirite impropriu ; numai pentru a le deosebi de obiectele materiale venerate în cadrul vechilor credințe. Noul constă numai în faptul că ele ar avea o existență relativ separată, autonomă de lumea lucrurilor, de existențele singulare, pentru că, deocamdată, ele sînt gîndite, într-un fel, ca fiind tot materiale.

Animarea obiectelor materiale este un produs tîrziu al credinței în supranatural, fiind un rezultat al evoluției ideii despre lucruri fizice și metafizice, evoluție care se va finaliza în conștientizarea gîndului că în lucruri există un „ce“ misterios, de altă natură decît lucrurile însăși. Acesta este spiritul, sufletul lucrului, pe care, dealtminteri, omul îl constată și la sine. Or, sufletul uman însuși, care prin esența sa este spiritual, va fi înțeles ca ceva material. Tylor remarca faptul că după unele credințe sufletul ar avea greutate, ar cîntări între 3 și 4 uncii[7]. Eschimoșii din Groenlanda credeau că

[7] M. Edward B. Tylor, *La Civilisation primitive*, tome premier, Paris, 1876, p. 529.

Scanned with OKEN Scanner

sufletul se îngrașă și slăbește odată cu trupul, crește odată cu dezvoltarea copilului și se gîrbovește pe măsură ce omul îmbătrînește. Sufletul, cred alte popoare, ocupă un loc în spațiu, are dimensiuni ca oricare obiect material. Eroii din *Iliada* lui Homer credeau că sufletul iese prin răni. Patroclu a „smuls" sufletul lui Sarpedon — fiul lui Zeus — cu vîrful suliței.

...Patroclu îl calcă pe piept și apăsîndu-l,
Sulița-și trage din el, odată cu sufletul [8].

„Închipuirea despre «suflet» — constată Lips — se deosebește foarte mult de la o populație primitivă la alta : el poate sălășlui în răsuflare, în căldura trupului, în inimă, în sînge, în ficat sau rinichi, în umbra sau în chipul oglindit al omului" [9]. De aci și practicarea unor vrăji care au drept obiect chipul celui vizat, sau umbra lui etc. Se manifestă în aceste credințe ideea că „umbra unei ființe ar fi ea însăși sau sufletul său. De pildă, dacă un crocodil «înhață» umbra unui negru din neamul basuto, omul acela va trebui să moară. Pe insulele Solomon, acela care călca pe umbra regelui era pedepsit cu moartea, iar malaiezienii cred că omul a cărui umbră a fost străpunsă de cineva se îmbolnăvește" [10]. Același autor arată că în vechiul regat al Congoului preotul Soarelui nu avea voie să moară de moarte bună ; el trebuia să se spînzure pentru a se putea urca pe funie la zeul său, Soarele. Cu alte cuvinte, sufletul avea nevoie de un obiect material pentru a se cățăra. Practica pomenilor nu este altceva decît o rămășiță a credinței că sufletul se comportă ca un organism material. Cuvintele prin care este desemnat sufletul dovedesc, și ele, înțelegerea acestuia ca ceva material. „Tasmanienii nu au decît un singur cuvînt pentru a exprima ideea de suflet sau cea de umbră. La indienii algonquini, sufletul omului este *otahchuk*, adică umbra sa. Limba quișe folosește cuvîntul *natub* pentru umbră și pentru suflet. Cuvîntul araivac *ueja* semnifică umbră, suflet, imagine. Abiponii se servesc de cuvîntul *loakal* pentru a se referi la umbră, suflet, imagine, ecou. Zulușii, nu numai că folosesc

---

[8] Homer, *Iliada*, (trad. George Murnu), ESPLA, p. 317.
[9] J. Lips, *op. cit.*, p. 468.
[10] *Ibidem*, p. 461.

Scanned with OKEN Scanner

cuvîntul *tunzi* pentru umbră, spirit, spectru, dar ei își închipuie că la moarte umbra iese din corp și ocupă un loc printre spiritele strămoșilor. ... Caraibii... nu folosesc decît un singur cuvînt, *iouani*, pentru a exprima ideea de suflet, viață și inimă. În insulele Tonga există credința că sufletul este răspîndit în tot corpul dar că el se află mai ales în inimă. ... Legătura strînsă dintre suflet și sînge este admisă de toți locuitorii Kareniei și de papuași, și este predominantă în filozofia iudaică și arabă“ [11]. Australienii din vest, netelii din California, unii eschimoși din Groenlanda, melanezienii recurg la un cuvînt care înseamnă și respirație [12].

„Se poate recunoaște un raport identic între cuvintele sanscrite *âtman* și *prâna*, între cuvintele grecești *psyhe* și *pneuma*, între cuvintele latine *animus, anima, spiritus*. De asemenea, expresia slavă *duh*, însemnînd literal răsuflare, sfîrșește prin a desemna sufletul sau spiritul“ [13].

Despre cei morți se zice că au trecut în lumea umbrelor. Cînd spune că îl doare sufletul, omul pune mîna la inimă...

Rezumînd, putem constata că, într-o primă etapă a evoluției credințelor, avem *unitate* în existență ; fizicul și metafizicul „ființează“ în aceeași realitate. Unitatea este contradictorie însă, fiind sinteza însușirilor existente și a celor non-existente, acestea din urmă gîndite însă ca existente și „identificate“ prin mijlociri. În a doua etapă, are loc *dedublarea* în existență : metafizicul capătă ființă de sine stătătoare, „ființînd“ alături de lucrurile reale. Unitatea nu este încă dizolvată, întrucît metafizicul este de natură materială ca și realitățile fizice. În cea de a treia etapă se ajunge la *opoziție* prin transformarea metafizicului în realitate spirituală. El nu „există“ numai alături de lumea lucrurilor, ci avînd o esență opusă acesteia.

În desfășurarea lui concretă în istorie, procesul este mult mai complex, manifestînd numeroase sinuozități, abateri de la „regulă“, reveniri sau treceri bruște. În linii mari, se poate vorbi totuși de o asemenea direcție a mișcării gîndului spre supranatural, care se va realiza

---

[11] M. Edward B. Tylor, *op. cit.*, p. 498—500.
[12] *Ibidem*, p. 501.
[13] *Ibidem*, p. 502.

Scanned with OKEN Scanner

în modalități variate, în funcție de specificul credințelor fetișiste, dar mai ales datorită particularităților condițiilor în care oamenii își desfășurau existența.

Ne vom opri, pentru a ilustra trecerea de la fetiș la spirit, la credințele practicate de populațiile vechiului Congo. Fetișurilor, a arătat M. Kingsley, li se construiau colibe anume. Dar, pe alocuri, în colibele respective erau așezate figuri cioplite ale unui spirit [14], fapt care ar sugera ideea că s-a ajuns la separarea metafizicului de fizic și la transformarea lui în forță spirituală, care, ca atare, poate ființa aiurea. În locul său, în colibă, va fi pusă imaginea sa, o imagine, construită mai întîi în cap, aceasta reprezentînd modelul după care este cioplit idolul. Metafizicul nu mai ființează prin lucruri cu însușiri fizice. Realitățile nu mai reprezintă obiectul veneraței nemijlocite. Și pentru că el nu poate fi dat în simțuri prin intermediul însușirilor obiectelor, se recurge la reprezentarea lui. Omul pune în locul obiectului real (fetișul) un obiect ideal, de esență spirituală, produs de gîndirea sa și nu de mîini, ca pînă acum. Mîinile vor produce însă un substitut al presupusei realități spirituale : idolul.

Nu este însă obligatoriu ca mîinile să producă înlocuitori ai spiritelor. Acestea, despărțite de lucruri, își pot găsi singure un lăcaș în obiecte reale : într-un rîu, o peșteră, o stîncă, un copac, un animal ș.a.m.d. În această formă, e îndeajuns lucrul gîndirii. Ea este aceea care fixează într-o realitate concretă un duh, un spirit, îl mută în alta sau îl lasă fără suport. Ne oprim din nou, spre a ilustra, la un pasaj din lucrarea lui Spencer și Gillen : „În apropierea taberei noastre se află o grămadă mare de bolovani care au apărut în perioada alcer pentru a marca locul în care au jucat și s-au veselit strămoșii grupului porumbelului. Unii dintre ei reprezintă strămoșul de sex masculin, alții — pe strămoșul feminin al stîncii“ [15]. Imaginea pe care o sugerează textul de mai sus ne duce cu gîndul, *mutatis mutandis*, la credința vechilor greci : „Un țăran se plimbă prin munți ; întîlnește, la marginea unei poteci, o grămadă de pie-

---

[14] M. Kingsley, *West African Studies*, London, 1898, p. 452.

[15] B. Spencer and F. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, London, 1904, p. 146.

Scanned with OKEN Scanner

tre... El numește aceste grămezi *herma*. Sînt puncte de reper liniștitoare, într-o regiune puțin cunoscută. Un zeu locuiește în ele ; mai tîrziu, el va lua formă omenească și se va numi Hermes, călăuză a călătorilor și conducătorilor de suflete, pe drumurile dificile care duc în regiunile infernului. Pentru moment, nu este decît o grămadă de pietre, dar această grămadă este zeu, deci «puternică». Uneori, un călător care are nevoie să fie înseninat și protejat depune o ofrandă alimentară oarecare ; trecătorul următor o va lua, dacă îi este foame, și va numi descoperirea sa un «*hermaion*»" [16], adică o „pleașcă", un „chilipir".

O altă formă de credință dătătoare de seamă cu privire la geneza și evoluția ideii despre supranatural este cea desemnată prin „totemism" — termen atît de discutat. Ca oricare altă credință arhaică, și acesta păstrează încă vestigii specifice fetișismului. Interesează aci nu continuitatea, ceea ce se păstrează încă din forma veche, ci depășirea, trecerea la un alt stadiu în evoluția ideilor despre supranatural. Or, totemismul poate „depune mărturie" prin unele din particularitățile sale despre istoria gîndului și credinței despre supranatural.

Arătam că fetișismul se caracterizează în ceea ce privește obiectul venerației și practicile desfășurate printr-un anumit grad de generalizare. Fetișul este „funcțional" pentru un anume gen de activitate, pentru o situație ori de cîte ori s-ar repeta aceasta. El are deci valoare generală. Și totuși, fetișul este un obiect concret, un singular. Este de reținut și faptul că el se află în posesia unui ins anume. Relația este de la individ (un subiect uman) la singular (un obiect determinat) printr-un lucru concret (fetișul). În cazul totemismului, obiectul venerației este, de regulă, o *specie* (vegetală, animală), și nu un viețuitor anume *. De data aceasta omul se raportează la mulți, la ceea ce este general în aceștia.

---

[16] A. Bonnard, *Civilizația greacă*, vol. I, București, Editura științifică, 1967, p. 158.

* Raporturile totemice nu funcționează numai în structura grup uman-specie biologică (sau altă categorie naturală). Dacă se ia în considerație, cum spune Claude Lévi-Strauss, seria naturală (totemul) și seria culturală (ființa umană), prima va cuprinde categorii și indivizi, iar cea de a doua, grupuri și persoane. În acest caz, „există patru moduri de

Scanned with OKEN Scanner

În locul fetișurilor, care, ca obiecte venerate, pot fi foarte variate, practic fără limite, și totodată fără nici o notă imanentă comună, în totemism se ajunge să se identifice ceea ce este propriu tuturor indivizilor din aceeași specie. Avem de-a face cu un proces de ordonare a gîndului despre supranatural. Opțiunea pentru o asemenea realitate ce trebuie venerată nu poate fi opera unui singur individ. La totem se raportează ca atare întregul clan. Ordinea se manifestă deci și în raport cu subiectul credinței : *toți* indivizii se aliniază față de același obiect al venerației. Sacrul își manifestă tot mai mult funcția ordonatoare față de ființa umană și comportamentul ei.

Un nou pas în direcția desprinderii supranaturalului de material — pe care îl sugerează totemismul — este reprezentat de credința privitoare la încarnarea totemului în oameni. „Această credință este deosebit de explicită la tribul aranda și la triburile vecine cu el. Potrivit credinței lor, în om se încarnează *nu animalul totemic propriu-zis*, ci *o ființă supranaturală (s.n.)*, legată de legenda privitoare la strămoșii totemici. Potrivit cercetărilor lui C. Strehlow, această ființă supranaturală — *ratapa* — este un embrion uman... Credința în faptul că însuși animalul totemic se încarnează nemijlocit în om nu există la nici unul din triburile australiene“ [17].

Animalul totemic nu se poate încarna. Cel mult ar putea fi încorporat, precum cristalele. Și pentru că,

---

a asocia, doi cîte doi, termenii provenind din serii diferite, adică de a satisface, în condiții minime, ipoteza inițială că există o relație între cele două serii :

	1	2	3	4
Natură	Categorie	Categorie	Individ	Individ
Cultură	Grup	Persoană	Persoană	Grup

Fiecăreia din aceste patru combinații îi corespund fenomene ce pot fi observate la una sau la mai multe populații“. (*Gîndirea sălbatică*, București, Editura științifică, 1970, p. 36—37). Autorul rîndurilor de mai sus identifică exemple și pentru cazurile 2, 3 și 4. Cazul 1, specific australienilor aborigeni, ar reprezenta tendința principală și semnificativă pentru evoluția ideii despre supranatural, celelalte situații manifestîndu-se ca variante posibile, constituind totodată dovada complexității fenomenului.

[17] S. A. Tokarev, *Religia în istoria popoarelor lumii*, București, Editura politică, 1976, p. 67—68.

Scanned with OKEN Scanner

practic, așa ceva nu este posibil, încorporarea va avea loc prin consumarea lui.

Încarnarea semnifică și altceva. Înseamnă că forța metafizică nu se reduce, ca pînă acum, numai la faptul că nu este dată în simțuri ; ea este de *altă* natură decît obiectele corporale, decît trupul omului. Obiectul material, cristalul, se *contopea*, cu trupul, se *adăuga* acestuia. Ființa supranaturală, *ratapa*, se *transformă*, devine altceva decît ceea ce este, trece în contrariul său. Gîndirea unui asemenea proces este de acum posibilă pentru că metafizicul a fost *despărțit* de fizic, l-a părăsit, devenind altceva prin natura sa.

Membrii unei ginți sînt rude cu totemul, descind din el, dar în nici un caz acesta nu se încorporează. Strămoșul se află numai în trecut ; ființa supranaturală poate veni numai dinspre acest timp în prezent, încarnîndu-se.

Desprinderea de material nu este încă completă. Revenind la constatările făcute de Spencer și Gillen, aflăm lucruri în plus, lămuritoare pentru problema care interesează. „Partea spirituală... poate să rămînă după moartea animalului legată de un obiect ca *ciurunga*, iar mai tîrziu să învie, luînd chip de om“ [18]. O asemenea credință poate fi însoțită și de ideea, afirmată de susamintiții autori, că însuși animalul sau planta se pot transforma direct într-o ființă umană. Transformarea totemului real în om nu este și nu poate fi dată în simțuri. Ea poate fi gîndită numai. Iar o astfel de gîndire va fi prilejuită de ideea existenței unor forțe metafizice ce nu pot fi percepute nemijlocit, care, fiind de altă natură decît partea corporală a omului, se pot transforma în om. Ideea *transformării* nemijlocite a animalului — mult mai abstractă — își are modelul, credem, în credința *încorporării* sufletului, fapt care ar dovedi că s-a născut mai întîi credința despre existența unor realități care nu mai sînt materiale.

Dar, deși nemateriale, ele nu au autonomie totală. „*Ratapa* este un embrion uman. Astfel de ratapa ar fi lăsate de către strămoșii mitici în anumite locuri — în pietre, stînci, copaci. Cînd o femeie tînără căsătorită trece întîmplător sau intenționat pe lîngă acel loc, ratapa

[18] B. Spencer and F. Gillen, *The Arunta*, vol. I, p. 79—80.

Scanned with OKEN Scanner

poate intra în corpul ei și atunci ea rămîne însărcinată“ [19]. Regăsim aceeași idee a contopirii, a unirii (și nu a transformării), pentru că metafizicul, forța supranaturală, este conceput ca ființînd printr-o realitate materială : o piatră, un copac etc. De data aceasta contopirea nu este între lucrul material (piatra) și corpul femeii. Metafizicul, care se găsește în lucru, îl poate părăsi pentru a trece în corpul viitoarei mame.

Reținem că supranaturalul, conceput tot mai mult în formă spirituală, nu poate scăpa de materialitate : ratapa este un embrion, se găsește în obiecte materiale, rămîne în ciurunga. Totemismul ar reprezenta veriga dintre credința în lucruri fizice și metafizice totodată și credința în spirite. Totemul este încă o realitate existentă, ființează ca specie ; sau, nu ființează ca atare, specia existînd prin indivizi. Omul poate gîndi specia separat de indivizi, ca altceva decît aceștia. Nu dintr-odată însă. Faptul că există și totemuri care nu se referă la specii existente, dar sînt gîndite ca specii, demonstrează această posibilitate. Indigenii Azandé, conform informației dată de Evans-Pritchard, „numără printre totemurile lor animale imaginare : șarpe moțat, șarpe-curcubeu, leopard de apă, animal-tunet“ [20]. Continuitatea și discontinuitatea sînt prezente și în această etapă a dezvoltării credințelor despre supranatural. Animale imaginare (discontinuitate, trecere spre ideea existenței unor realități spirituale) se numără printre celelalte totemuri (continuitate, rămînere în cadrul totemismului clasic).

Credința în *mana* profesată de popoarele melaneziene demonstrează o separare și mai mare între material și supranatural. *Mana* este metafizicul spiritualizat, o forță tainică, impersonală, care acționează pretutindeni.

Codrington, care a cercetat pentru prima oară credința în *mana,* atrăgînd atenția etnografilor asupra ei, arăta că la melanezieni „există credința într-o forță care se *deosebește* de forța fizică“ [21] *(s.n.).* Pentru om, ca ființă religioasă, s-a instituit de acum în mod conștient ideea că supranaturalul nu este numai metafizic, ci și

---

[19] S. A. Tokarev, *op. cit.*, p. 67.

[20] Claude Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică,* București, Editura științifică, 1970, p. 100.

[21] R. Codrington, *The Melanesians,* Oxford, 1891, p. 118 (după S. A. Tokarev, *op. cit.).*

Scanned with OKEN Scanner

altceva decît lumea lucrurilor, că, deci, dacă acestea sînt materiale, el nu poate fi decît existență spirituală. De acum el nu se mai reduce la un lucru singular, și nici la un grup de obiecte. Fiind „scos" din singulari, el poate ființa peste tot, devenind *omniprezent*.

Premisele ideii despre omniprezența supranaturalului sînt date încă din etapa venerării lucrurilor fizice și metafizice, cînd primitivul va fi populat lumea înconjurătoare cu fetișuri. O inovație pe această direcție va fi sacralizarea spațiului *. Totul este sacru, independent de concretitudinea fiecărei realități prezente în spațiul respectiv. Metafizicul nu este încă despărțit de fizic. Nu spațiul în sine, vid este sacru, ci tot ceea ce se găsește pe teritoriul în care își desfășoară existența comunitatea umană respectivă : rîurile, înălțimile, cîmpia, copacii, tufele, animalele mari și mici, inclusiv lumea construită de om.

În credința despre *mana* sacrul este forța fluidă, invizibilă, impersonală, prezentă în orice punct al spațiului, dar nicăieri ca realitate materială.

Actul generalizării s-a desfășurat pînă la ultimele consecințe. Supranaturalul nu se mai găsește în cutare sau cutare obiect, într-o categorie de obiecte, ci în toate, și în nici unul anume. Dincolo de această limită nu se mai poate merge.

Generalizarea supranaturalului, extinderea nelimitată a imperiului existenței sale a fost posibilă prin lucrul abstractizării, prin ruperea metafizicului de realitățile materiale, și, respectiv, prin conceperea lui ca forță spirituală.

Drumul abstractizării nu se încheie însă odată cu instituirea ideii despre forța impersonală. Supranaturalul nu scapă încă de „strînsoarea" materialului. *Mana* aparține oamenilor, obiectelor, poate trece de la un lucru la altul. „Dacă piatra magică îngropată în pămînt asigură o recoltă bună, înseamnă că ea posedă *mana*. Ea se poate transfera și altor obiecte. Proprietarul pietrei care posedă o *mană* puternică o dă spre folosire tovarășilor săi de trib pentru ca aceștia să țină în apropierea ei alte-

---

* În același context poate fi discutată și sacralizarea timpului, despre care am vorbit cu alt prilej.

Scanned with OKEN Scanner

pietre, iar acestea să obțină și ele *mană*. Această forță posedă deci însușirea fizică a fluidității“ [22]. *Mana* are un purtător și se manifestă ca un fluid. O piatră înzestrată cu *mana* este, desigur, un fetiș. Atribuirea forței miraculoase este făcută tot de subiectul uman, ca și în etapa venerării lucrurilor fizice și metafizice. Dar, din felul în care este gîndită înzestrarea obiectului cu forță metafizică rezultă că aceasta, forța metafizică, s-a separat de lucruri, că ea este aceea care se răspîndește, se extinde, trece de la un obiect la altul, așa cum piatra-fetiș trece din mîna posesorului în mîna semenilor.

De data aceasta nu se mai atribuie din conștiință. Tot conștiința este aceea care atribuie, dar pentru a realiza acest act, ea recurge la un „ce“ existent exterior ei, un referent, pe care îl „ia“ de acolo de unde există pentru a-l fixa în lucruri reale. În prima ipostază, a fetișizării, conștiința se obiectivează nemijlocit în obiect. Acum, conștiința recurge la conștiința obiectivată.

Prin adîncirea abstractizării, supranaturalul va fi îndepărtat de lumea lucrurilor. Dar, oricît de mult s-ar înainta pe drumul spiritualizării lui în religiile ce vor urma, el nu va putea fi despărțit întru totul de ceea ce a fost la început : un lucru fizic și metafizic totodată. De aceea, într-un fel sau altul, istoria religioasă a omenirii va cunoaște, în paralel cu procesul de idealizare a obiectelor venerate, o permanentă reîntoarcere către concret, către material. Supranaturalul își va părăsi necontenit imperiul său pentru a se încarna, pentru a îmbrăca forma materiei. Omul credincios, asemeni necredinciosului Toma, își va întoarce mereu gîndul spre realitatea nemijlocită, hrănindu-și convingerile despre supranatural prin certitudinea întemeiată pe datul empiric.

8. Evoluția fenomenului religios — reflectare a devenirii istorice a vieții sociale

Născut în baza condițiilor materiale de existență specifice societății primitive, sistemul ideilor și credințelor religioase nu va viețui, în continuare, plutind pe deasu-

[22] S. A. Tokarev, *op. cit.*, p. 97.

Scanned with OKEN Scanner

pra istoriei umane, în paralel și cu totul autonom față de viața profană. Asemenea celorlalte forme de spiritualitate colectivă, și conștiința religioasă se va manifesta, în tot lungul istoriei sale, ca reflectare a existenței sociale.

Analiza problemei se impune, pentru că, în conformitate cu o viziune cauzalistă simplificatoare, s-ar putea ajunge la impas, sau la concluzii unilaterale, căci, dacă religia a avut drept cauză sistemul vieții materiale caracteristic formațiunii primitive, ar urma, potrivit unei asemenea viziuni, ca ideile despre supranatural să dispară nu la mult timp după dispariția determinantului, odată cu trecerea la o nouă orînduire socială.

În realitate, omul a progresat necontenit în confruntarea lui cu forțele naturii, perfecționînd în permanență uneltele, modul de organizare a muncii etc., fapt care ar fi impus eliminarea ideii de supranatural, din moment ce aceasta s-a instituit ca rezultat al slabei dezvoltări a forțelor productive. Or, așa cum ni se înfățișează istoria, în ciuda acestui progres, religia n-a încetat să funcționeze în tot timpul dezvoltării ulterioare a societății. Este evident că ea nu ar fi putut dăinui o perioadă atît de îndelungată, ajungînd pînă în zilele noastre, numai în baza inerției cîștigate în momentul apariției, și nici ca urmare a unor resorturi interne, inaccesibile cunoașterii științifice. *Cauza care a generat-o n-a dispărut.* Ea s-a manifestat la început prin condiții de viață determinate, urmînd a ființa și în epocile următoare. Aceeași cauză — neputința omului de a domina lumea în care își duce viața —, manifestată într-un mod anume la origini, va căpăta o altă structurare în societatea sclavagistă și tot așa în orînduirile care au urmat. Cît timp omul nu va fi în stare să supună controlului condițiile existenței sale, va dăinui și credința în supranatural, alimentată de speranța ajutorului miraculos.

Credințele primitive sînt legate nemijlocit de viața practică a oamenilor. După W. Schmidt și W. Koppers, citați de Mircea Eliade, oamenii din ultimul interglaciar, care își asigurau existența vînînd ursul cavernelor, credeau într-o Ființă Supremă sau Stăpîn al Animalelor [1].

[1] M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1981, p. 12.

Scanned with OKEN Scanner

Lăsînd de o parte amprenta concepției teologale, prezentă în această interpretare, care ar vrea să vadă în primitiv un monoteist, este de reținut, în măsura în care se poate vorbi de credință religioasă în această etapă a dezvoltării omului *, legătura între modul în care ceata de primitivi își asigura existența și credințele despre supranatural.

Desenele rupestre, fie că reproduc existența unor practici magice, fie că, în unele cazuri, se vor ele însele modalități de acțiune magică, exprimă lupta omului cu natura și, în special, experiența lui ca vînător.

Atunci cînd omul va domestici animalele, vor fi practicate alte credințe decît cele specifice triburilor de vînători.

Apariția agriculturii va avea drept rezultat nașterea unor noi ritualuri și a unei mitologii originale. Trecerea la noul mod de viață nu se face de la sine, automat. „Vînătoarea ca mijloc de subzistență se prelungește în societățile de agricultori. Probabil că un anumit număr de vînători, care refuzau să participe activ la economia cultivatorilor, au fost folosiți ca apărători ai satelor; la început împotriva fiarelor sălbatice care îi hărțuiau pe sedentari și distrugeau ogoarele, iar mai tîrziu împotriva tîlharilor. Este de asemenea posibil ca primele organizații militare să se fi constituit pornind de la aceste grupuri de vînători — apărători ai satelor... Războinicii cuceritorii și aristocrațiile militare prelungesc simbolismul și ideologia vînătorului exemplar... Într-adevăr, invaziile și cuceririle indo-europene și ale turco-mongolilor vor fi întreprinse sub semnul vînătorului prin excelență, al carnasierului. Membrii confreriilor militare (Männerbünde) indo-europene și cavalerii nomazi ai Asiei Centrale se comportau față de populațiile sedentare pe care le atacau asemeni carnasierilor care vî-

---

* „În orice caz, interpretarea depozitelor ca ofrande aduse Ființelor Supreme a fost abandonată chiar de către partizanii lui W. Schmidt și W. Koppers. Într-un studiu recent asupra sacrificiilor la paleoantropi, Johannes Marringer a ajuns la concluziile următoare: 1) la nivelul paleoliticului inferior... *sacrificiile* nu sînt atestate; 2) documentele paleoliticului mijlociu... se pretează la interpretări diferite, dat caracterul lor *religios* (i.e. sacrificii aduse Ființelor Supranaturale) nu este evident; 3) de-abia în paleoliticul tîrziu... se poate vorbi, «cu mai multă sau mai puțină certitudine», de sacrificii" (*Ibidem*, p. 13).

Scanned with OKEN Scanner

nează, sugrumă și devoră ierbivorele stepei sau vitele țăranilor“ [2].

Prin agricultură omul devine efectiv producătorul celor necesare traiului, iar aceasta va determina, necondiționat, modificări fundamentale în comportamentul și universul său spiritual. „Civilizațiile agricole — scrie același autor — elaborează ceea ce se poate numi o *religie cosmică*, pentru că activitatea religioasă este concentrată împrejurul misterului central : *înnoirea periodică a Lumii*. La fel ca și existența umană, ritmurile cosmice sînt exprimate în termeni împrumutați din viața vegetală. Misterul sacralității cosmice este simbolizat în Copacul Lumii. Universul este conceput ca un organism care trebuie reînnoit periodic ; cu alte cuvinte, în fiecare an“ [3].

De acum interesul omului se centrează asupra fertilității pămîntului. De aceea, „glia este asimilată femeii“[4].

Cultul divinităților feminine are însă o determinare mult mai complexă. Legăturile sale cu realitatea trebuie înțelese prin prisma relațiilor sociale. Omul interacționează cu natura nu izolat, ca ființă individuală, ci în cadrul unui complex de raporturi sociale, el fiind atît obiectul cît și subiectul acestor raporturi. În problema discutată trebuie să se țină seama de o dimensiune necesară în sistemul determinărilor, de organizarea gintei în formă matriarhală. Referindu-se la una din variantele mitului despre creație din istoria religioasă a popoarelor care au trăit pe teritoriul Egiptului, cercetătorul sovietic Matie constată că „motivul zămislirii prin înghițire este fără îndoială un motiv matriarhal și existența unui asemenea motiv în lanțul general, nu numai al celor mai vechi reprezentări cosmogonice, ci și al tuturor credințelor religioase din acea epocă, este cu totul firească. Legenda despre rolul primordial al zeiței-mame în crearea zeilor și a oamenilor nu poate fi considerată decît în legătură generală cu semnificația pe care o aveau divinitățile feminine în mitologia Egiptului. Fără îndoială că în etapele inițiale ale dezvoltării sociale aceste divinități jucau un rol infinit mai mare

---

[2] M. Eliade, *op. cit.*, p. 36.
[3] *Ibidem*, p. 42.
[4] *Ibidem*, p. 41.

Scanned with OKEN Scanner

decît ulterior, cînd, datorită schimbărilor ce au avut loc în relațiile sociale și care s-au oglindit și în religie, zeițele și-au pierdut rolul principal în mit și în cult, cedîndu-l zeilor și trecînd, în unele cazuri, în situația de mame sau de soții ale diferiților zei. ... Astfel, nu e o simplă coincidență faptul că divinitățile ocrotitoare atît ale Egiptului de nord, cît și ale Egiptului de sud sînt tocmai zeițe : șerpoaica și șoimița. De asemenea, nu e întîmplător nici faptul că divinitățile protectoare ale nomelor sînt în majoritatea lor tot de gen feminin" [5]. Victoria patriarhatului va fi însoțită, desigur în cadrul unui proces complex, de restructurarea ideilor despre lumea divină. „În totală și principală contradicție cu legendele citate se află cealaltă grupă de legende, după care creatorul lumii este o divinitate masculină" [6].

Descoperirea metalelor și practicarea metalurgiei vor prilejui o mitologie corespunzătoare și ritualuri specifice. Prelucrarea fierului „a avut consecințe religioase importante. Alături de sacralitatea celestă, imanentă meteoriților, ne aflăm acum în prezența sacralității telurice, la care participă minele și minereurile. Metalele «cresc» în sînul pămîntului. Peșterile și minele sînt asimilate matricei Mamei-Pămînt. Minereurile extrase din mine sînt într-o anumită măsură «embrioni». Ele cresc lent, ca și cum s-ar supune unui alt ritm temporal decît cel al vieții organismelor vegetale și animale — dar cresc totuși și ele, se «coc» în întunecimile telurice" [7].

Mai grăitoare decît documentele arheologice sînt datele etnografice. Acestea nu se referă la trecutul îndepărtat al religiei, dar vorbesc despre modalitățile ei de existență în condițiile unor societăți în care proprietatea privată n-a apărut încă sau se află în curs de formare.

Totemismul, predominant la aborigenii australieni și care se caracterizează prin credința unei legături supranaturale între un grup uman (mai rar un individ) și realități determinate, mai ales o specie animală, este

---

[5] M. E. Matie, *Miturile Egiptului antic*, București, Editura științifică, 1958, p. 24.

[6] *Ibidem*, p. 25.

[7] M. Eliade, *op. cit.*, p. 54.

Scanned with OKEN Scanner

expresia modului gentilic de organizare a comunității umane. Ideea că totemul care reprezintă clanul este și ruda acestuia apare în prelungirea temeiului de organizare al oamenilor în comunități distincte. Diferența dintre sexe va avea și ea drept reflex, în planul credinței în supranatural, așa-numitul totemism pe sexe. Diferențierea din sînul ginții (vrăjitori, ghicitori, căpetenii) a dus la totemismul individual.

Totemurile se deosebesc unele de altele fără a fi însă ierarhizate, fapt semnificativ pentru o societate în care nu este prezentă încă stratificarea în clase a membrilor comunității.

Credințele popoarelor care locuiesc în insulele Oceaniei prezintă trăsături comune cu cele practicate de continentalii aborigeni, dar se deosebesc într-o anumită măsură de ele. La triburile de papuași, în special la cele din vest, la care s-au păstrat relațiile comunei primitive, credințele sînt mult asemănătoare cu cele ale australienilor. Locuitorii insulelor mai îndepărtate, dar și cu un mod de organizare socială relativ superior, se caracterizează printr-o viață spirituală religioasă tot mai deosebită față de cea a continentalilor. Este cazul melanezienilor, unde sînt prezente toate stadiile comunei gentilice, și, mai ales, al polinezienilor, la care acest proces este aproape încheiat. Cum am mai arătat, melanezienii profesează credința în *mana*. În locul „puzderiei" de totemuri se formează, în baza unui proces de abstractizare, care presupune, la rîndul său, operații de analiză și sinteză, de generalizare etc., credința într-o presupusă realitate unică. Este semnificativă, între altele, și ideea că *mana* aparține oamenilor care reușesc în viață. Ca urmare a faptului că unii din membrii societății se detașează de restul comunității în baza procesului de stratificare socială, guvernat de legile trecerii de la societatea gentilică la altă orînduire, se instituie credința — care inversează relația reală — că aceștia ar avea succes în viața practică pentru că posedă *mana*. Întrucît *mana* aparține și obiectelor, rezultă, în acest caz, că cel care posedă un obiect înzestrat cu *mana* posedă și această forță. Ideea despre posesia obiectelor de către indivizi și despre valoarea acestora exclusiv pentru posesori nu va fi posibilă într-o societate unde bunurile aparțin tuturor.

Scanned with OKEN Scanner

La polinezieni, la care stratificarea socială a ajuns pînă la organizarea membrilor comunităților în caste, a apărut cultul conducătorului, acesta fiind considerat un semizeu.

Religiile unor populații din sudul și estul Asiei, din cele două Americi (locuitorii din Țara de Foc, eschimoșii, indienii), din Africa (boșimanii, pigmeii) etc. se situează, în linii mari, în aceleași cadre istorice, caracteristicile și formele lor concrete de manifestare fiind în funcție de condițiile specifice fiecăreia din aceste populații.

Revenind la trecutul istoric al omenirii, vom constata că ideile și credințele despre supranatural care au funcționat în perioada instaurării și stabilizării orînduirii bazată pe exploatare au reflectat acest proces, înscriindu-se ca forțe active în consolidarea noilor stări de fapt.

Fără a sugera ideea că lumea cerului reprezintă o *copie* a existenței sociale, că se instituie ca o „imagine" prin reflectarea nemijlocită a realității, apare, totuși, ca semnificativ pentru raportul existență socială-conștiință religioasă faptul că odată cu instaurarea inegalității sociale se instituie și în lumea cerului o stratificare, ierarhizarea forțelor supranaturale. Divinitățile specifice credințelor greco-romane, de pildă, se împart în zei principali și zei secundari. Ultimii au sarcina de a-i servi pe primii. În jurul lui Zeus stau Themis, apărătoarea ordinii naturale, Dice, apărătoarea dreptății, Irene, zeița păcii ș.a.m.d. Olimpienii își duc viața asemenea stăpînilor de pe pămînt în palatele lor. Sînt înconjurați, precum regii și conducătorii, de o suită numeroasă de zei, însoțiți cu toții de un cortegiu de servitori divini. „În fiecare dimineață, cînd Aurora cu degetele ei trandafirii deschidea cerul pentru a da drumul cailor Soarelui, toate divinitățile Olimpului se reuneau în palatul stăpînului suprem. Așezat pe un tron aurit, Zeus, stăpînul suveran, îi primea în cea mai mare sală din splendida sa reședință. Adunați în jurul lui, ca o familie pe lîngă un tată, zeii trăiau împreună o bucurie eternă, o veselie infinită. Și, pentru a sugera fericirea lor de neconceput, se spune că ei se aflau într-o continuă sărbătoare. Luminosul Apolo, cu frumoasele bucle blonde, îi încînta cu sunetul strălucitoarei lire. *Grațiile*, fecioare cu ochi plăcuți și mame pline de gingășie, împodobite cu flori și

Scanned with OKEN Scanner

coronițe de trandafiri, dansau pe peluze. Și, în mijlocul boschetelor, *Muzele,* cu brațe albe, făceau să se audă coruri armonioase și cîntece atît de suave că toți zeii înduioșați și fermecați le ascultau într-o tăcere plină de fericire. Pentru a se odihni după dans și cîntec, o fecioară strălucitoare, *Hebe,* cu glezne delicate, servea oaspeților lui Zeus ambrozie și nectar... Aceasta era ocupația zilnică a zeilor“ [8].

Să coborîm din înaltul Olimp pe pămînt, în cealaltă peninsulă a Mediteranei, unde și-a început și sfîrșit istoria poporul roman. Credința la romani nu este numai un sentiment uman, o atitudine specifică a subiectului religios față de lumea divină, ci o... divinitate. „Această *fides* figurează divinizată pe Capitoliu, unde ea dispune de templul său, alături de cel al lui Iupiter cel Foarte Bun și Foarte Mare..., și, întocmai ca zeul vecin, Terminus, garantează menținerea delimitărilor (frontiere ale cetății, haturi pe cîmp și tot ce trebuie să rămînă pe locul său pentru a salvgarda ordinea lucrurilor)“ [9]. Dar cine este acest Terminus care se află alături de Fides și Iupiter cel Bun și Foarte Mare ? Citățm din *Dicționarul mitologic greco-roman : „Terminus,* în mitologia romană, divinitate protectoare a haturilor dintre ogoare și a hotarelor în general“ [10]. Așadar, un zeu legat de sistemul proprietății private asupra pămîntului, care, de reținut, își îndeplinește rolul pentru care a fost instituit împreună cu divinitatea Fides ; credința în supranatural este legată de sistemul relațiilor umane avînd funcția de a le stabiliza. Terminus este reprezentat printr-o piatră groasă, dreptunghiulară sau printr-un buștean, adică prin acele obiecte-indicii care despart două proprietăți. Mai tîrziu i se adaugă un cap omenesc, dar rămîne pentru totdeauna fără brațe și picioare, fapt care vrea să semnifice că zeul nu poate să-și schimbe locul. Ideea că zeul trebuia să rămînă acolo unde a fost fixat a luat forma mitului : conform legendei, cultul său a fost introdus de către Numa după împărțirea pămînturilor

---

[8] Mario Meunier, *La légende dorée des dieux et des héros,* Paris, Editions Albin Michel, p. 14—15.

[9] Pierre Grimal, *Civilizația romană,* vol. 1, București, Editura Minerva, 1973, p. 99.

[10] Anca Balaci, *Mic dicționar mitologic greco-roman,* Editura științifică, 1966, p. 367.

Scanned with OKEN Scanner

între cetățeni. Așa se face că imaginea care îl va reprezenta se va găsi printre statuile celorlalți zei. Cum s-a văzut, era vecin cu Fides și cu Iupiter. Atunci cînd regele roman Tarquinius Superbus — povestește mitul — a vrut să ridice un templu în cinstea lui Iupiter și a trebuit să mute statuile celorlalți zei în vederea construcției, a rămas surprins de „încăpățînarea" (statuii zeului Terminus, care nu a vrut cu nici un chip să se lase mutată. Cu alte cuvinte, acest zeu obscur în mitologia romană nu s-a temut de mînia lui Iupiter cel Foarte Mare, căruia i se ridica templul, înfruntîndu-l cu succes. Neavînd încotro, Tarquinius a fost nevoit să-l lase la locul său. Morala rezultă de la sine : Terminus garantează fixitatea a „tot ce trebuie să rămînă pe locul său", cum se exprimă savantul francez. Să rămînă stăpîn al unei anumite proprietăți acela care este stăpînul acelei proprietăți. Proprietatea privată asupra pămîntului instituită de Numa este veșnică, eternă. Nici Iupiter, stăpînul cerului, nu i se opune. Nici credința — sentimentul specific religiei — nu este împotrivă. Fides va conlucra cu Terminus pentru menținerea ordinii.

Luînd în discuție alte dimensiuni ale orînduirii sclavagiste pentru a surprinde reflexul lor posibil în planul conștiinței religioase, ne vom opri la acel „dar al Nilului", la Egipt, care, cum se știe, a înaintat pe direcția societății împărțite în clase într-o epocă timpurie. Formele de început ale religiei din Egiptul sclavagist sînt legate, cum este și firesc, de credințele gentilice-tribale. Cultul zeilor protectori ai nomelor (acestea fiind rămășițe ale vechilor triburi unificate în cadrul formei monarhice de organizare statală) apare în prelungirea cultului animalelor profesat anterior.

Ca urmare a stratificării sociale, a dominării omului de către om, imaginea forțelor supranaturale este supusă unui proces de antropomorfizare. Fenomenul este legat, evident prin medieri multiple, de zeificarea faraonului.

Pe de altă parte, înlocuirea fărîmițării gentilico-tribale, specifică orînduirii primitive, printr-o comunitate unică (poporul egiptean) va avea ca efect apariția unor divinități ce vor reprezenta întregul Egipt. Procesul se desfășoară în strînsă corelare cu dinamica social-

Scanned with OKEN Scanner

politică a țării : Cînd o anumită nomă devine centrul unificării, zeul ei protector capătă valoare pentru întregul stat. Iar cînd orașul unificator va fi altul, va trece pe primul plan zeul protector al noului centru. La început devine zeu al întregului Egipt (întruchipat ca zeu al Soarelui) divinitatea Horus, reprezentat ca șoim. Cînd capitala va trece la Memfis, divinitatea acestuia, Ptah, va deveni zeu principal.

În forme specifice, un asemenea proces este prezent și în cazul altor credințe. Religia din India după pătrunderea arienilor era politeistă. Și, deși nu se poate vorbi de o ierarhie stabilă a lumii divine (pentru o anumită perioadă istorică), există o anumită tendință de a fi situată pe primul loc una din divinitățile presupuse ca existente (henoteism).

Forma clasică a politeismului este repezentată de religia vechilor greci. Dar, între Olimpieni, Zeus apare ca fiind principal.

Revenind la religia egipteană, constatăm că, paralel cu procesul de structurare a lumii cerului — foarte complex în desfășurarea sa —, are loc o restructurare a imaginilor zeilor locali din momentul în care încep să fie venerați la scara întregului Egipt. Divinitățile respective îndeplinesc anumite funcții sociale sau, mai bine zis, structurile sociale își găsesc reprezentanți și ocrotitori în lumea cerurilor. Zeul Toth este protectorul scribilor, al învățaților, Sohmet — al războiului etc.

Aceeași tendință se manifestă și în sînul altor religii. Vechile divinități din credința popoarelor ce au locuit pe teritoriul Greciei, legate mai ales de fenomenele naturii, capătă cu timpul dimensiuni sociale. Apolo nu este numai zeul Soarelui — așa cum a fost conceput Helios —, ci și al artelor, al științei etc. În vechile credințe, specifice societății primitive, era greu de conceput un zeu al comerțului, cum va fi Hermes.

Prin unificarea cultelor locale din Egipt — prilejuită de procesul social-politic — are loc apariția așa-numitelor triade (asocierea — deocamdată relativ exterioară — a trei zei). Semnificativă pentru procesul unificării credințelor este încercarea faraonului Amenhotep al IV-lea de a realiza o credință monoteistă. Decretînd desființarea cultului tuturor zeilor în stat, el a inițiat cultul zeului unic Aton. Reforma n-a dăinuit decît în timpul

Scanned with OKEN Scanner

vieții sale. Deși încercarea n-a reușit, ea pune în evidență faptul că analiza nu se poate opri la reliefarea factorilor obiectivi care acționează în mod spontan asupra conștiinței religioase orientînd-o într-o anumită direcție. În anumite momente istorice factorii subiectivi trec pe primul plan în determinarea cursului evenimentelor. În încercarea de reformă citim intenția conștient desfășurată în vederea adaptării credințelor la stările de fapt existente. Prezența unui singur stăpîn pe pămînt implica un singur stăpîn și în cer.

Această tendință va prinde viață în religia mozaică. În confruntarea dintre israeliți și ceilalți locuitori ai Palestinei, care a durat cîteva secole, se detașează, în planul credințelor, dintre divinitățile tribale zeul Iahve (după unii o personificare a deșertului, după alții un zeu al furtunii etc.), care devine divinitatea unică a întregului popor.

Pentru că *Vechiul Testament* exprimă monoteismul mozaic în faza definitivării lui, nu avem toate datele necesare pentru a urmări etapele succesive ale acestui proces. Cercetînd istoria altor popoare, religiile lor, putem constata că procesul se manifestă ca o tendință legică, trecerea efectivă de la politeism la monoteism realizîndu-se fie pe calea henoteismului despre care am amintit mai sus, fie prin credințele dualiste. Mulțimea zeilor, din religiile politeiste, este redusă printr-un complex proces de sinteză la două forțe diametral opuse. Caracteristică pentru această perioadă din istoria religiilor este credința popoarelor iraniene în existența principiului binelui, Ormuzd, și a principiului răului, Ahriman, care se înfruntă necontenit.

Ideea despre o divinitate unică, supremă, omniprezentă și omnipotentă apare, deci, ca o consecință firească a evoluției fenomenului religios. Zeul unic înlocuiește mulțimea divinităților din credințele mai vechi, fiind, de fapt, o sinteză a acestora. O asemenea sinteză nu se realizează în plan pur logic. Ea este determinată, cerută de dezvoltarea de ansamblu a societății. Așa, de pildă, ca și în cazul credințelor din vechiul Egipt sau din India, și în Mesopotamia are loc trecerea pe primul plan a unei singure divinități, a zeului Marduk — protectorul Babilonului —, ca urmare a supremației cîștigate de orașul al cărui patron era. Dar dacă în cazul religiei

Scanned with OKEN Scanner

egiptene s-a mers numai pînă la imaginea unor trinități — încercarea lui Amenhotep al IV-lea de a institui o credință monoteistă fiind o excepție —, tendința spre monoteism este mult mai avansată la sumerieni : Marduk este o divinitate autonomă care nu există alături de celelalte și nici nu se asociază lor, ci, pur și simplu, le asimilează ; ceilalți zei devin ipostaze ale sale. „Preoții caldeeni (babilonieni) au contopit în mitul său (al lui Marduk — *n.n.*) miturile celorlalți «zei mari» ai Babilonului. În acest sens, un text religios proclamă că zeii mari sînt doar manifestări ale lui Marduk : Nergal, zeul războiului și al morții, este manifestarea lui Marduk ca zeu al forței ; Nabu, zeul scrierii, este manifestarea lui Marduk ca zeu al înțelepciunii etc.“ [11].

Monoteismul, după cum este știut, s-a instituit ca religie specifică la poporul evreu. Întrucît Iahve era considerat protector al unei singure comunități etnice (ideea poporului ales), fiind, în consecință, conceput ca o divinitate potrivnică celorlalte popoare (ideea născută ca rod al confruntărilor dintre triburile evreiești și vechii locuitori ai Palestinei), monoteismul iudaic nu putea aspira la universalitate. Acest lucru va fi posibil în cadrul unui sistem social cu caracter mondial.

Posibilitatea va fi prilejuită de campania lui Alexandru cel Mare și rezultatele ei, pentru că „nici un alt bărbat — asirian sau med, babilonean sau pers ori grec de pînă la Alexandru — n-a izbutit să strîngă în mîna sa atîtea popoare cîte a adunat el între granițele imperiului său“ [12]. El încearcă să depășească barierele etnice, făcînd posibilă — mai ales după moartea sa — apropierea dintre spiritualitatea orientală și cea mediteraniană, gîndind că toți oamenii sînt fiii *aceluiași* Părinte și că el însuși ar fi Reconciliatorul Lumii [13]. Ideea nu este nouă. Și nu își încheie istoria odată cu moartea lui Alexandru. Ea va învinge cîteva secole mai tîrziu.

Tendința spre monoteism a fost frîntă prin dezmembrarea a ceea ce a lăsat ca moștenire cuceritorul. Posibili-

---

[11] Bălă P., Cheţan, O., *Mitul creştin*, Bucureşti, Editura enciclopedică română, 1972, p. 11.

[12] Al. Babeş, *Drama religioasă a omului*, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1975, p. 282.

[13] Vezi M. Eliade, *op. cit.*, vol. 2, p. 198.

Scanned with OKEN Scanner

tatea se va transforma însă în realitate în cadrul Imperiului roman, prin apariţia creştinismului.

Naşterea noii credinţe nu este legată de vreun eveniment miraculos şi nici nu este rezultatul unei revelaţii divine. Creştinismul se înscrie în istorie ca o verigă necesară în evoluţia credinţelor religioase, fiind determinat în apariţia şi constituirea lui de nivelul de dezvoltare socială, în ultimă instanţă de condiţiile vieţii materiale. Neputincioşi în confruntările lor cu puterea imperială, oamenilor — indiferent că sînt sclavi, liberţi, ţărani, noroade asuprite — nu le rămîne altă speranţă decît ajutorul miraculos din partea unei forţe supranaturale, care nu poate fi decît mai puternică, mai miloasă, mai bună decît toate divinităţile în care crezuseră pînă atunci şi al căror ajutor l-au implorat şi aşteptat zadarnic. Această forţă va fi Dumnezeul creştin, un dumnezeu care va coborî din cerul îndepărtat în mijlocul oamenilor, va lua înfăţişarea lor şi se va jertfi pentru a-i mîntui de suferinţă. „Se poate spune că Hristos a învins pentru că Spartacus a fost înfrînt ; locul răzbunătorului pămîntesc l-a luat răzbunătorul ceresc, apocaliptic, locul luptei generale l-a luat resemnarea faţă de soartă, al speranţelor reale renunţarea la tot ceea ce este pămîntesc şi speranţa la răsplata cerească“ [14].

În paralel cu procesul de „unificare“ a credinţelor populare, în imperiu se manifesta şi o tendinţă oficială, coordonată, care avea în vedere instituirea cultului împăratului. De aceea, creştinismul va deveni, destul de repede, religie recunoscută de către stat, fapt care va avea drept urmare retuşarea imaginii despre Dumnezeu. El va fi închipuit tot mai mult după înfăţişarea claselor suprapuse şi în conformitate cu particularităţile etnice ale popoarelor. Imaginea lui Hristos, spune A. Kalthoff, pe care îl citează Kautsky, „are cînd trăsăturile gînditorului grec, cînd cele ale cezarului roman, apoi iarăşi cele ale moşierului feudal, ale fruntaşului de breaslă, ale ţăranului chinuit şi iobag şi ale cetăţeanului liber, şi trăsăturile acestea sînt toate autentice, toate vii, atîta timp cît teologilor de formaţie nu le vine ideea să de-

---

[14] Charles Hainchelin, *Originea religiei*, Bucureşti, ESPLP, 1956, p. 139.

Scanned with OKEN Scanner

monstreze că tocmai aceste caracteristici ale epocii lor sînt cele originale și istorice ale lui Hristos cel din evanghelii. ... Imaginea lui Hristos din prezent pare la prima vedere plină de contraziceri. Ea mai poartă în parte trăsăturile vechiului sfînt sau ale monarhului ceresc, dar ea are totodată și trăsăturile foarte moderne ale unui prieten al proletarilor, ba chiar ale unui conducător al muncitorilor" [15].

Să citățm, pentru ilustrarea ideii de mai sus, dintr-o lucrare cu titlul semnificativ : *Iisus în viața modernă.* Îmbrăcat în salopetă și în calitate de șef de atelier, Hristos „inspiră talentul, corectitudinea și entuziasmul subalternilor săi. Nimeni nu-și pierde timpul cu preocupări străine — cu gînduri de răzvrătire și cu dorințî complicate... Toate produsele fabricii conduse de Hristos sînt superioare, bat recordul tehnicii și stilizării — fără concurență... În patron lucrătorul cinstește legitimitatea permanentă care se leagă de orice autoritate «care de Dumnezeu este rînduită» — în el vede un frate, un colaborator, un prieten, frămîntat statornic de gîndul și de dorul de a face munca subalternilor săi cît mai plăcută, mai senină și mai lucrativă — nu un antagonist — un exploatator nemilos — un cămătar al energiei productive a salariaților lui — un trîntor care își alimentează huzurul din procentele strădaniilor altora — sau un senior al bogăției nejustificate prin virtutea personală". Și în continuare : „Prezența lui Hristos în vastele uzine ale lumii — sugestiile și inspirațiile lui morale — cu un cuvînt patronatul lui spiritual este secretul umanizării în înțeles superior, etic și social al maselor, pe care le dezorganizează azi atît de profund atîtea schisme instigate de *ură,* mase pe care se încearcă să le solidarizeze, într-o paradoxală conspirație revoluționară împotriva rînduielilor sociale, cîțiva profesioniști ai amăgirii, ai agresiunii și ai pustiirii, care cred în armonizarea intereselor economice". Investindu-l pe Iisus și cu funcția de *„staroste* al sindicatelor muncitorești și ca *asociat* al patronului", autorul rîndurilor de mai sus își manifesta credința că aceasta ar fi „formula prin care

[15] După K. Kautsky, *Originile creștinismului,* Editura Partidului Social Democrat, 1945, p. 35—36.

Scanned with OKEN Scanner

se va putea salva societatea omenească din *haosul* care ne amenință în aceste zile“ [16].

Deși religia a ajuns într-un fel la ultimul stadiu al evoluției sale, la monoteism, ea va evolua în continuare în conformitate cu dezvoltarea vieții sociale. Ereziile, marea schismă, Reforma, noul val al protestantismului sau, pe altă direcție, islamismul cu sinuoasa lui istorie își au temeiuri specifice în condițiile concrete ale devenirii sociale.

Religia a însoțit mișcarea de ansamblu a societăților umane fără a se reduce însă la a fi un simplu reflex al acesteia ; religia, deci, n-ar putea fi explicată exclusiv prin evidențierea cauzelor obiective în baza cărora a evoluat pe o direcție determinată. Ca subsistem integrat în macrosistemul vieții sociale ea nu poate fi înțeleasă consecvent în afara raporturilor complexe cu celelalte componente ale socialului. Dar, pornind în mod necesar de la istoria reală, practică, desfășurată în sistemul vieții productive, economice, al vieții politice, al moralei, artei ș.a., nu putem rămîne la aceasta pentru a privi de „aici“ spre religie și a explica tot ce se petrece „acolo“, în sînul fenomenului religios, prin cauze desfășurate în afara lui. Istoria trebuie căutată și în sistemul religiei, înlăuntrul său, pentru că prin istoria ei „vorbește“ istoria oamenilor sau, altfel spus, spiritul religios „vorbește“ într-un fel anume despre istoria vieții sociale.

---

[16] Gr. Cristescu, *Iisus în viața modernă*, Sibiu, 1927, Editura „Revistei teologice“, p. 6, 7, 8.

Scanned with OKEN Scanner

II. ESENȚA ȘI STRUCTURA FENOMENULUI RELIGIOS

1. Religia ca fapt de conștiință

Societatea, spune Marx, „este produsul acțiunii reciproce a oamenilor“ [1]. Iar oamenii acționează ca ființe conștiente. În consecință, procesele sociale, oricare ar fi ele, manifestate ca expresie nemijlocită a interacțiunilor umane sau ca rezultat al acestora, vor presupune atît o latură materială cît și una spirituală. Nu există fenomen social pur obiectiv sau pur subiectiv. Anticipînd unele idei și pentru a preîntîmpina o eventuală înțelegere unilaterală a analizelor ce vor urma, se cuvine să atragem atenția dintru început, în spiritul ideii de mai sus, că religia, privită ca sistem, nu este un fapt pur subiectiv, că ea nu se reduce la trăirea unor procese psihice specific structurate, desfășurîndu-se și consumîndu-se în interiorul conștiinței umane.

Diverse prin conținut și finalități, interacțiunile umane se disting și prin faptul că unele se instituie și se desfășoară independent de conștiința oamenilor, iar altele apar și funcționează ca expresie nemijlocită a acesteia. În acest sens, concepția materialistă asupra istoriei face distincție între existența socială și conștiința socială. „În producția socială a vieții lor — scrie Marx —, oamenii intră în relații determinate, necesare, independente de voința lor. ... Totalitatea acestor relații de producție constituie structura economică a societății, baza reală pe care se înalță o suprastructură juridică și politică și căreia îi corespund forme determinate ale conștiinței sociale“ [2].

---

[1] Marx-Engels, *Opere*, vol. 4, București, Editura politică, 1958, p. 560.

[2] *Idem*, vol. 13, București, Editura politică, 1962, p. 8—9

Scanned with OKEN Scanner

Religia este una din aceste forme determinate ale *conștiinței*. Ea este conștiință *socială*.

Repetarea acestui adevăr arhicunoscut se impune, credem noi, întrucît în literatura problemei se manifestă o anumită tendință care pare să semnifice fie ignorarea sau uitarea lui, fie, chiar mai mult, contestarea lui. O atare situație rezultă din necesitatea și intenția dezvoltării conținutului de idei referitoare la fenomenul religios — repetarea stereotipă a formulei : „religia este o formă de conștiință socială" fiind expresia unui dogmatism consecvent —, dar și din faptul că se ignoră modalitatea general-filozofică de abordare a religiei, cercetarea ei din perspectiva problemei fundamentale a filozofiei. Abordarea creatoare a impus viziunea conform căreia religia este un *fenomen social complex,* altfel spus, că ea nu poate fi privită unilateral, numai ca formă a conștiinței sociale. Dar de aici nu mai e decît un pas pînă la concluzia, ce rezultă mai ales prin implicație, că religia ar fi o realitate obiectivă.

Perspectiva filozofică presupune analiza realităților supuse cercetării, așa cum am spus, în legătură cu problema fundamentală, respectiv, problema raportului dintre materie și conștiință. „Desigur, — precizează Lenin în *Materialism și empiriocriticism* — opoziția dintre materie și conștiință n-are semnificație absolută decît în limitele... problemei gnoseologice fundamentale, aceea de a ști ce anume trebuie să fie considerat factor prim și ce anume factor secund. Dincolo de aceste limite relativitatea acestei opoziții este neîndoielnică" [3].

Considerarea religiei ca fenomen social complex, multilateral este rezultatul investigării acesteia „dincolo" de limitele problemei fundamentale. Instituită ca fenomen social și trăind ca atare prin ideile și faptele unei generații determinate sau ale unei comunități anume, religia poate acționa asupra conștiințelor care o percep (generația în formare, membrii unei comunități umane exterioare, cercetătorii etc.) ca o realitate alături de celelalte procese sociale. Din acest punct de vedere, pentru un cercetător, de pildă, nu este o deosebire de principiu între un individ (grup uman) care se manifestă ca agent productiv și un individ (grup uman) care se manifestă

---

[3] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, ESPLP, 1954, p. 138.

Scanned with OKEN Scanner

ca subiect religios. Și un caz și celălalt reprezintă moduri existențiale ce se desfășoară ca procese obiective în raport cu cercetătorul, ele se petrec în afara conștiinței sale. Ca atare, cercetarea celor două tipuri de manifestare poate fi făcută (și) din afara problemei fundamentale ; ele pot apărea una în raport cu alta ca fiind în opoziție relativă, întrucît sînt activități distincte.

Analiza religiei nu poate cantona însă numai în perimetrul lui „dincolo". Perspectiva acestuia nu trebuie să „acopere" pe cea a raportului „dinlăuntrul" problemei fundamentale. Căci, considerarea religiei ca fenomen social complex nu anulează întrebarea cu privire la esența sa : ce fel de realitate socială este religia, de domeniul vieții materiale sau al conștiinței sociale ? Este religia factor prim în raport cu interacțiunile umane desfășurate independent de conștiința lor, sau factor secund.

Pornind de la *a b c*-ul ontologiei, de la premisa că există două moduri de ființare, care, prin natura lor, se opun absolut, întrucît nici unul nu se reduce prin modul propriu de a fi la celălalt — unul fiind material iar celălalt ideal —, concluzia cu privire la natura religiei se impune de la sine. Rămînînd în cadrul problemei fundamentale, fiind, deci, obligați să operăm din perspectiva opoziției absolute, nu avem cum confunda religia cu acele procese și fenomene ce țin de existența socială, de viața materială a societății. Din acest punct de vedere (și numai din acesta) se impune concluzia conform căreia religia este o formă specifică de *existență subiectivă*. Nu pur subiectivă, întrucît, cum am spus, ca formă de interacțiune umană ea presupune și aspecte obiective. Prin esența ei, prin ceea ce îi este specific, prin natura ei ireductibilă ea face parte din sfera vieții spirituale.

Caracterizarea religiei ca fapt de conștiință, ca altă realitate (opusă prin modul ei subiectiv de existență) decît cea obiectivă, oricît de elementară ar părea o asemenea constatare, reprezintă una din premisele fundamentale ale ateismului. Religia este produsă *de* conștiința omului, trăiește *prin* aceasta, evoluează și piere odată *cu* aceasta, întrucît o altă conștiință decît cea omenească nu există. Supranaturalul nu ființează aiurea, ci în conștiință, în spiritul uman. „Astfel — spune Hegel —

Scanned with OKEN Scanner

este Dumnezeu spirit... adică spiritul *celor* ce-l venerează“ [4] *(s.n.)*. Putem spune, deci, că ceea ce desemnăm prin noțiunea de „supranatural“ se referă la un mod natural de structurare a conștiinței umane și nu la ceea ce pretinde conștiința astfel structurată. Supranaturalul, ca spirit al „celor ce venerează“ (un non-existent), este, de fapt, expresie specifică a celuilalt mod de existență, a existenței sociale. Contestarea lui este, într-un fel, inutilă, pentru că nu trebuie să respingi ceea ce nu este. Trebuie, în schimb, contestată (practic) realitatea socială care face posibilă structurarea conștiinței într-un mod specific în baza căruia este presupusă (impusă) existența lui în afara conștiinței.

Trebuie precizat că, dacă se poate vorbi de conștiință în *genere* — de unde și posibilitatea discursului filozofic, a întemeierii psihologiei generale ca știință etc. —, nu putem afirma, cu pretenție de adevăr, *existența* unei conștiințe în genere. Precizarea se impune pentru că abordarea conștiinței *sociale* se face nu numai în opoziție cu existența socială (problema fundamentală a filozofiei), ci și cu ceea ce este *individual* în conștiință. O atare opoziție, necesară din perspectiva logicii formale, este dezvoltată însă pînă la concluzia *existenței* conștiinței sociale, pe de o parte, și a conștiinței individuale, pe de alta, deci, ca realități cu existență separată.

Manifestarea unor aspecte de domeniul conștiinței ca trăsături comune unor grupuri sau colectivități mai mici sau mai mari (tuturor oamenilor chiar) nu îndreptățește ideea despre o conștiință ce ar ființa ca atare deasupra conștiințelor individuale, o conștiință a multora (tuturora) și a nimănui totodată. O asemenea situație nu pune în discuție necesitatea și importanța noțiunilor abstracte în sistemul teoriei și al strategiilor metodologice, valoarea adevărului pe care îl „conțin“ acestea. Dar dacă în gîndire generalul există în formă „pură“ ca urmare a unui proces de distilare logică, în lumea reală, la care se referă noțiunile respective, el ființează prin mijlociri, în forme concrete. „«Reprezentările colective» de care vorbea Durkheim presupun totuși existența unui sistem

---

[4] G. W. Fr. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, Editura Academiei R.S.R., 1969, p. 423.

Scanned with OKEN Scanner

nervos în fiecare membru al grupului“ [5], prin a cărui funcționare există conștiința insului.

Conștiința socială, deci și cea religioasă, este expresia unei societăți. De aceea și este socială. Dar nu societatea trăiește o anumită conștiință religioasă. Și aceasta, pentru simplul motiv că nu există societate ca atare.

Noțiunea de „societate“ este o abstracție, un produs al minții omenești. Ea capătă conținut prin aprofundare și specificare, apropiind-o de ceea ce se cheamă „concretul logic“. După cum este știut, în locul noțiunii de „societate“ Marx a operat cu noțiunea de „formațiune social-economică“. Aceasta se particularizează prin conceptele de „bază“ și „suprastructură“, care pot fi adîncite prin noi specificări, ajungîndu-se, în ultimă instanță, la ființa umană, la individul concret, de a cărui existență nu mai putem face abstracție și pe care nu-l mai putem înlocui printr-o abstracție ca în vechile filozofii. Ajunși însă la indivizi, constatînd existența lor empirică, trebuie să înaintăm în continuare pentru a pătrunde spre esență, o înaintare care, într-un fel, înseamnă o reluare a drumului în sens invers, pentru că „esența umană nu este o abstracție inerentă individului izolat. În realitatea ei, ea este ansamblul relațiilor sociale“ [6]. Desigur, spune Piaget, societatea trebuie privită „ca un tot, deși acest tot, distinct de suma indivizilor, nu este decît ansamblul raporturilor sau al interacțiunilor *acestor* indivizi“ [7]. *(s.n.)* Iar indivizii sînt produsul unui mediu social determinat, al unei istorii. Fapt este că nu societatea vehiculează gînduri religioase, nu ea este aceea care trăiește sentimentul credinței, teama, frică de forțele supranaturale etc., ci omul concret, omul real care se manifestă ca subiect religios.

Noțiunea de „religie“, ca și cea de „societate“, este o idee abstractă, un elaborat al minții care nu are un corespondent ca atare în realitate, un corespondent nemijlocit, alături și deasupra conștiințelor religioase ale oamenilor concreți. Tocmai în acest sens Marx și Engels

---

[5] J. Piaget, *Biologie și cunoaștere*, Cluj, Editura Dacia, 1971, p. 385.
[6] Marx-Engels, *Opere*, vol. 13, București, Editura politică, 1968, p. 576.
[7] J. Piaget, *Psihologia inteligenței*, București, Editura științifică, p. 198.

Scanned with OKEN Scanner

vor scrie în lucrarea lor de tinerețe, *Ideologia germană*, că religia nu are o istorie, o dezvoltare ; în fapt, „oamenii, dezvoltînd producția lor materială și relațiile lor materiale, modifică odată cu această realitate a lor și gîndirea lor și produsele gîndirii lor“ [8]. *(s.n.)*

O asemenea înțelegere ar conduce, la prima vedere, către ideea că prin termenul de „religie“ am desemna o lume atomară, totalitatea stărilor de spirit, a actelor de voință de un anume fel „pulverizate“ în conștiințele indivizilor. În fapt, și într-o primă aproximație, aceasta și este realitatea, întrucît nu există sentimente și idei religioase în afara inimilor și a capetelor oamenilor reali *. Conștiința religioasă *are* un caracter supraindividual — pentru că individul care o poartă este întotdeauna expresia unui grup uman determinat, a unei etape istorice, fiind el însuși produsul societății —, dar *nu este* supraindividuală, adică *nu există* în afara conștiințelor indivizilor.

Datorită statutului său existențial (ființarea ei prin conștiințele individuale), religia manifestă o tendință centrifugală, căreia i se opune o tendință ce funcționează pe direcția unificării prin instituirea unui cadru cu valoare universală, care s-ar situa deasupra indivizilor și independent de istorie, concretizat în sistemul dogmelor și al practicilor de cult. Conștiințele individuale ar urma să se alinieze în conformitate cu exigențele acestui cadru. În ciuda acestei tendințe, care funcționează ca un invariant, religia diferă în modalitățile ei concrete de manifestare de la epocă la epocă, de la popor la popor, de la clasă la clasă și chiar de la individ la individ, în așa fel, încît s-ar putea spune — se înțelege, în acest context — că nu există religie, ci religii, sau — de data aceasta ca o figură de stil — că există atîtea religii cîți oameni religioși. „În acele timpuri de toleranță religioasă — scrie Goethe — se repeta mereu

---

[8] Marx-Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1958, p. 27.

* Nu interesează aci formele prin care se obiectivează religia. O icoană de Rubliov, spre pildă, este obiect religios pentru acel subiect care se prosternă cu teamă sau încredere în fața ei, venerînd-o cu pioșenie pentru semnificațiile pe care i le acordă el, sau poate fi obiect de artă pentru acel subiect care prețuiește în ea realizarea artistului. Desigur, ea poate fi și una și alta în funcție de formația aceluia care se află în fața ei.

că fiecare om are propria lui religie, modul lui personal de a-l adora pe Dumnezeu. În cazul de față puteam observa și eu cum bărbații și femeile au nevoie de cîte un Mîntuitor deosebit. Domnișoara von Klettenberg se comporta față de al său ca față de un iubit căruia i te dăruiești fără condiții, punînd în el toate bucuriile și nădejdile, și-i încredințezi destinul tău fără îndoieli și șovăiri. Lavater își concepea însă Mîntuitorul ca pe un prieten, pe care încerci să-l imiți cu dragoste și fără pizmă, căruia îi recunoști meritele, îl prețuiești în chipul cel mai înalt, și pe care încerci să-l egalezi și să-i devii asemănător...

Chipul în care stăteau față în față cei doi prieteni ai mei și felul deosebit al simțămintelor fiecăruia le-am aflat nu numai din convorbirile lor, dar și din mărturisirile pe care mi le-au făcut în taină. Nu puteam fi cu totul de acord nici cu unul nici cu celălalt, căci Iisus al meu luase și el o formă proprie, după felul sentimentelor mele“ [9].

Caracterul „pestriț“ al concepțiilor religioase așa cum apar ele în formele nemijlocite de existență, caracter datorat faptului că religia reprezintă nu ceva în sine, ci un mod specific de structurare a conștiințelor umane, îi va determina pe unii teologi, nu puțini la număr, să recurgă la ideea unei disjuncții de principiu între modalitatea istorică de manifestare a religiei, pe de o parte, și adevărul etern al credinței, pe de alta, care, prin natura lui, nu poate fi decît de origine divină. Dacă există atîtea religii cîte popoare, dacă ele se deosebesc de la o epocă la alta și dacă în cadrul fiecăreia se manifestă confruntări neîncetate, urmate de dizidențe, sciziuni, excluderi reciproce și anatemizări, particularizări de la grup la grup și chiar de la individ la individ, toate acestea, ca și altele, susțin teologii respectivi, s-ar datora conștiinței umane, naturii acesteia, limitelor și posibilităților ei. Mesajul divin, se pretinde, trăiește prin oameni și se va manifesta în funcție de nivelul înțelegerii lor. E drept că ideile religioase ființează ca idei omenești, ca idei ale unor oameni concreți, care, trăind în condiții de existență deosebite, vor gîndi deosebit ideile res-

[9] J. W. Goethe, *Poezie și adevăr*, vol. II, București, ESPLA, 1955, p. 174—175.

Scanned with OKEN Scanner

pective și, invers, avînd idei diferite se vor manifesta diferit în viața lor. Diferențierea se datorează *factorilor determinanți* ai ideilor religioase (varietatea condițiilor materiale de existență) și *naturii* „purtătorului" lor (conștiinței, care exprimă existența socială, dar care este a individului și numai a lui), și nu *obiectului* de referință (supranaturalul, mesajul divin, adevărul etern, sau cum ar mai putea fi numit).

Lăsînd la o parte faptul că existența adevărului divin este afirmată numai, și nu demonstrată — o asemenea cerință fiind intrinsecă oricărei idei adevărate —, trebuie spus că adevărul, „oricare" ar fi el, acceptînd că ar fi posibil și unul religios, „trăiește" tot prin conștiințele indivizilor. Adevărul este obiectiv, adică este *independent* de subiect, dar *nu este* în afara subiectului, nu există fără subiect. Acceptînd, deci, ca adevărată afirmația că adevărul etern este de origine divină, vom constata că el ființează tot prin oameni, luînd chipul *acestora*, spre deosebire de adevărul științei care, deși este prezent în conștiința subiectului, va lua chipul *obiectului* la care se referă, al unei realități care există și este cognoscibilă. Adevărul științific va fi unul pentru toți, avînd deci universalitate, deși nu poate fi în afara acestora *, pe cînd așa-zisul adevăr etern — considerat incognoscibil, fiind, ca atare, inexistent ca adevăr (pentru că orice adevăr este contrariul incognoscibilului, fiind cunoscutul, cunoștința, împlinirea cunoașterii) — va trăi prin conștiințele individuale luînd forma opiniilor atît de difuze, eterogene și contradictorii.

În fapt, și afirmația teologilor cu privire la distincția dintre forma istorică a religiei și mesajul divin este tot o opinie căci nu putem să nu fim de acord cu întrebarea : „S-au descoperit cumva, în zilele noastre, în conținutul religiei adevăruri care să ne pună în situația de a ne schimba părerile despre caracterul dintotdeauna neverosimil, fantastic, al reprezentărilor religioase ?" [10]. Să fie oare mai aproape de adevăr, de mesajul divin teologii contemporani — care nu se sfiesc să reinterpreteze textele considerate sacre — decît cei care,

---

* Fapt care presupune relativitatea lui, dezvoltarea, lupta de opinii.

[10] Berar P., *Religia în lumea contemporană*, București, Editura politică, 1976, p. 103.

Scanned with OKEN Scanner

conform tradiției, au scris aceste texte sub inspirație divină ? Oare conștiința lor nu e tot atît de omenească și deci supusă erorii ca toate formele istorice ale conștiinței, pentru a nu mai pretinde că ei sînt aceia care au ajuns la adevărul etern sau la adevărul despre adevărul etern ? Să fie textele sacre expresia formei istorice a religiei iar interpretarea teologilor modernizatori forma expresă a mesajului divin ? Indiferent de orgoliul unei asemenea pretenții, constatăm și azi, ca oricînd, că ideile cu statut religios emise ca opinii se prezintă ca adevăruri absolute pentru a asigura funcționarea acelui cadru unificator la care ne-am referit mai sus.

Încercînd unele delimitări, care nu s-ar voi rigide, am spune că, din punct de vedere ontologic, prin modul ei de ființare, religia trăiește sub forma conștiințelor individuale. Prin conținut, prin esența ei, prin ceea ce spune și semnifică, ea depășește limitele individului, fiind conștiință socială. Trăiește prin individ, și numai prin el, dar exprimă mai mult decît ce poate gîndi acesta și ce reprezintă existența lui propriu-zisă. Ideea despre supranatural, credința, actul religios nu pot fi separate de individ, de conștiința care le gîndește, care le prilejuiește astfel existența. Dar nici individul nu poate fi separat de contextul relațiilor sociale. Omul concret „purtător" de conștiință interacționează cu ceilalți semeni, fiind legat prin mii de fire de societate. El este determinat de aceasta, existența sa fiind un caz particular al existenței sociale. Profesînd o anumită conștiință religioasă, el își manifestă esența sa socială, faptul că este integrat într-un sistem determinat, în care factorii materiali sînt hotărîtori. Religia, în acest caz, deși fapt de conștiință, nu va fi expresia conștientă a individului cu privire la existența lui nemijlocită. Ea reflectă existența socială, condițiile materiale ale comunităților umane, modul de convietuire al oamenilor. De aceea, ea se repetă, se reproduce — desigur prin particularizări — relativ identic prin conștiințele tuturor (sau aproape) membrilor unei comunități determinate. Conștiința religioasă ființează prin creierul fiecărui individ, dar ca produs, ca expresie a interacțiunii psihismelor individuale, interacțiune determinată la rîndul ei de condițiile materiale de existență. Imaginea despre ca-

Scanned with OKEN Scanner

racterul mozaicat al conștiinței religioase ar fi întru totul îndreptățită dacă ne-am rezuma numai la surprinderea modului ei nemijlocit de existență. Ea *este* (*există* ca) ansamblul conștiințelor individuale. Dar *funcționează* ca un *sistem* și funcționează așa pentru că *este* un sistem. Conștiințele individuale interacționează, se prelungesc unele prin altele, se mijlocesc reciproc, manifestîndu-se ca variabile ce se determină în conformitate cu cerințele integratoare ale sistemului. Deși individuale, conștiințele se aliniază, formează un tot relativ unitar.

Astfel, conștiința religioasă preexistă indivizilor concreți și subzistă lor (neexistînd însă în afara conștiințelor indivizilor premergători și ale acelora care succed). Ea are o viață autonomă față de viața psihică a indivizilor, fapt care sugerează falsa idee că ar avea și o existență distinctă, alături de conștiința reală a oamenilor.

Conștiința individuală „exprimă nivelul pînă la care persoana și-a interiorizat existența umană“ [11]. „Nivelul“ aparține persoanei, „interiorizarea“ este realizată de persoană. Nimic ideal nu este exterior conștiinței, iar conștiința nu există decît sub forma conștiințelor individuale. De aci, diversitatea, marea varietate a modului nemijlocit de ființare a conștiinței religioase, datorită căreia situații funcționează tendința centrifugală. Dar conștiințele indivizilor interiorizează „experiența *umană*“, între altele, și ideile, credințele, modelele de comportament etc. la care au ajuns *ceilalți* și pe care respectivii le trăiesc prin propria lor conștiință.

Conștiința (individului) nu este numai producătoare, ci și (și mai ales) reproducătoare. Prin ea se reproduce conștiința celorlalți. Ceea ce reprezintă experiența de viață pur personală devine infim — cu excepția marilor personalități — comparativ cu ceea ce reprezintă preluarea de la ceilalți, din „conștiința“ colectivității. Deci, neputînd nicicum să-și depășească statutul existențial de conștiință individuală, în conținut religia este socială, tot mai socială. Parafrazînd cele spuse de Henri Stahl, vom zice că „dincolo de pulberea opiniilor individuale“ funcționează „un sistem de gîndire mai amplu, care

---

[11] Ana Tucicov-Bogdan, *Psihologie generală și psihologie socială*, vol. 1, București, Editura didactică și pedagogică, 1973, p. 156.

Scanned with OKEN Scanner

cuprinde o zonă mai mare de experiențe“ [12] care, existențial, se află *în* „pulberea opiniilor“, fiind însă, ca „sistem de gîndire“, nu „dincolo“, dar oricum, mai mult decît aceasta.

2. Specificitatea religiei ca fenomen social

Prin originea, natura și funcționalitățile sale, religia reprezintă un domeniu distinct al vieții sociale, deosebindu-se esențial de celelalte subsisteme ale acesteia. Ea are o determinare calitativă proprie, o structură specifică în baza căreia se reproduce cu relativă invarianță, păstrîndu-și autonomia și originalitatea în sistemul social global. Indivizii, conștiințele acestora, vor funcționa, într-un fel, ca moduri particulare prin care se împlinesc exigențele sistemului religios. Funcționînd, acesta satisface la rîndul său într-un mod *sui-generis* așteptările indivizilor istoricește determinați.

Religia există și funcționează ca *sistem complex,* care presupune un ansamblu de elemente, procese, laturi și dimensiuni, ce pot fi considerate, la rîndul lor, ca subsisteme, și care funcționează ca atare. Există o trecere continuă în cadrul acestora de la lumea lăuntrică, subiectivă, la cea obiectivată și de la aceasta, din nou, în subiectivitate.

Nu rareori însă caracterul complex și original al religiei este eludat pentru a se ajunge în baza unor raționamente abstracte la o imagine schematică, unilateralizatoare și chiar deformată. Schema de lucru a unor astfel de analize — care se află, de regulă, dincolo de discursul nemijlocit, nefiind deci explicită — funcționează mai aproape sau mai departe de canonul următor : Religia este o formă de conștiință socială, iar conștiința socială este reflectare. De unde concluzia că ea trebuie concepută și cercetată ca proces *reflectoriu.* Pentru a fi surprins și specificul, prin ce s-ar deosebi de celelalte forme de conștiință socială (moduri de reflectare toate), se recurge la un raționament abstract : religia este reflectare (genul proxim), dar de un fel deo-

[12] Henri Stahl, *Teoria și practica investigațiilor sociale,* vol. 1, București, Editura științifică, 1974, p. 85.

Scanned with OKEN Scanner

sebit, o reflectare *denaturată*. Trecîndu-se de la general la particular se ajunge la „dezvăluirea" specificității religiei ca formă de conștiință socială.

Definirea religiei ca formă de *reflectare* a existenței sociale se înscrie în sistemul ideilor materialismului istoric. O asemenea caracterizare este, însă, dintr-un anume unghi de vedere, prea generală, avînd valoare și pentru celelalte forme de conștiință socială. De aceea, efortul întreprins în vederea distingerii specificului fenomenului religios, a ceea ce deosebește acest tip de reflectare a vieții materiale de modalitățile specifice celorlalte forme de conștiință socială este întru totul firesc. Dar, de regulă, munca depusă pentru evidențierea notelor care caracterizează reflectarea religioasă se desfășoară mai ales pe o singură direcție. Privite ca reflectări — independent de forma lor concretă —, ideile pot fi adecvate sau false în raport cu realitățile reflectate. Religia se înscrie în a doua categorie. Ea este o reflectare *falsă*. Această caracteristică, se pretinde, reprezintă unica notă definitorie a religiei, unicul mod prin care ea se particularizează ca formă de conștiință socială *.

Se constată, în modul de analiză a problemei, o anumită deplasare a raționamentelor dinspre perspectiva materialist-istorică (religia este *reflectare ;* o reflectare a *existenței sociale)* spre unghiul de vedere al teoriei cunoașterii (religia este o reflectare *falsă*). Reflectarea de tip religios este privită, de fapt, ca proces *cognitiv*.

O asemenea îngustare a problematicii nu poate să nu fie virtual vicioasă și, ca atare, generatoare de erori în desfășurarea discursului.

Înainte de toate, am preciza că înțelegerea religiei ca (și numai ca) reflectare falsă, nu depășește viziunea ateismului premarxist, chiar dacă în desfășurarea analizelor se vor intercala propoziții de tipul : „Datorită stadiului înapoiat al dezvoltării forțelor de producție oamenii au fost determinați să..." etc. etc., care ar avea iz de materialism istoric.

---

* Se poate spune, desigur, că religia este o reflectare falsă. Dar o asemenea notă nu este întru totul definitorie, întrucît omenirea a produs idei false și în perimetrul altor forme de conștiință socială.

Scanned with OKEN Scanner

S-ar cuveni, pentru a motiva calificarea de mai sus, să distingem două trepte relativ delimitate în devenirea istorică a ateismului.

În formele pe care le-a îmbrăcat înaintea apariției materialismului istoric, ateismul s-a instituit și s-a dezvoltat vizavi de fenomenul religios, confruntîndu-se cu el. Opoziția explicită dintre cele două sisteme de idei rezultă, într-un fel, din exterior. Propunîndu-și sarcina de a explica *aceeași* lume, dar din unghiuri *opuse,* cunoașterea științifică și demersul religios s-au găsit față în față. Răspunzînd finalităților sale, știința va pune în discuție, implicit sau explicit, valoarea de adevăr a ideilor religioase care se refereau la aceeași realitate, respingîndu-le în ultimă instanță ca false. Ateismul timpurilor trecute a trebuit să lupte nu numai împotriva necunoscutului, ci și a necunoștinței împăunată ca știință, a trebuit să exploreze lumea obiectivă și, totodată, să spulbere ceea ce era eroare în conștiință și împiedica înălțarea adevărului. În această practică istorică ateismul elaborează procesual concluzia despre falsitatea ideilor religioase. Cum sînt și cele de tip explicativ. De la această concluzie corectă se trece la alta, a cărei acceptare presupune circumspecție, întrucît se transferă asupra întregului ceea ce este valabil pentru parte : Religia, s-a spus, este rătăcire a minții omenești, este înșelăciune, iluzionare și autoiluzionare etc. etc.

Lărgindu-și necontenit imperiul asupra lumii, cunoașterea se instituie ca știință și în raport cu domeniul vieții sociale prin construirea concepției materialiste asupra istoriei. Noua perspectivă investigativă se alătură celorlalte fronturi ale științei, explicînd prin adevăr — evident, printr-un adevăr relativ și, deci, mereu perfectibil — lumea raporturilor umane. Istoria se va repeta și de data aceasta, întrucît și viața socială a făcut obiectul explicației religioase. Întîlnirea dintre cele două moduri explicative se va desfășura după aceeași „schemă" : elaborarea sistemului de cunoștințe autentice despre viața socială implică lupta împotriva falselor idei propuse de religie. De aceea, ateismul întemeiat pe concepția materialistă asupra istoriei se înscrie în continuarea luptei desfășurată de vechiul ateism.

Există însă, în acest proces, și un moment al discontinuității. Materialismul istoric nu-și desfășoară discursul

Scanned with OKEN Scanner

în „paralel“ cu cel religios, „îndreptîndu-se“ ca și acesta către un obiect oarecare, ce va fi explicat prin adevăr sau, în cazul religiei, prin eroare ; de unde și opoziția. Obiectul materialismului istoric este societatea, iar religia este parte componentă a acesteia, este un proces istorico-social. De data aceasta, ea nu mai este „alături“ de discursul cunoașterii științifice, ca un alt mod de investigare a lumii, ci se află în centrul cercetării. Spre deosebire de vechiul ateism care face din religie obiect de referință, ateismul marxist face din ea *obiect* al cunoașterii științifice. Interesează, sub acest aspect, nu atît faptul că ideile religioase sînt eronate, ci de ce profesează oamenii asemenea idei, în ciuda caracterului lor eronat. Se impune lămurirea științifică nu (numai) a *obiectului* explicației religioase, ci (și) a *explicației însăși*, care devine obiect al cunoașterii.

Reproducerea stereotipă a formulei după care religia este o reflectare falsă, denaturată semnifică ignorarea finalităților majore și specifice ateismului întemeiat pe concepția materialistă asupra istoriei. Mai mult, o asemenea formulă trădează o finalitate pragmatică îngustă, tradusă în speranța, nemărturisită desigur, că prin decretarea caracterului eronat al ideilor religioase ele vor fi repudiate de purtători. Există, într-un asemenea raționament, în loc de rațiune mai degrabă un soi de credință în puterea absolută a adevărului care ar topi prin însăși natura sa intrinsecă structurile înghețate ale sistemului religios, făcîndu-l să se prăbușească.

Conceperea religiei doar ca reflectare deformată continuă în mod tacit caracteristicile vechiului ateism și direcțiile de acțiune pe care a înaintat acesta în raport cu religia, dar, cumva explicit, pornește de la un binecunoscut text clasic (pentru ca dogmatismul să nu fie dezis nicicum) : „Dar orice religie — va scrie Engels — nu este altceva decît oglindirea fantastică în mințile oamenilor a forțelor exterioare care domină viața lor de toate zilele, o oglindire în care forțele pămîntești iau forma unor forțe suprapămîntești“ [1].

---

[1] Marx-Engels, *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 311.

Scanned with OKEN Scanner

Fără să negăm o anumită suprapunere între termenii „fantastic“ și „fals“, ca atribute ale reflectării, nu putem fi de acord cu identificarea lor. Se poate face o întreagă discuție pentru a demonstra că prin „fantastic“ Engels a vrut să înțeleagă „fals“, o discuție scolastică însă, și a cărei tărie s-ar afla nu în argument, ci în autoritatea lui Engels. Fapt este însă că acesta a recurs la noțiunea „fantastic“.

În cazul în care cei doi termeni sînt considerați identici, discuția urmează a se duce, cum am mai spus, în planul teoriei cunoașterii. Analiza gnoseologică își centrează investigarea asupra *raportului dintre idee și obiectul ei*. În cazul ideilor religioase, raportul este de neconcordanță ; ideile respective sînt false, în opoziție cu adevărul științei. Se discută însă nu religia în toate determinările sale, și, respectiv, știința, ci *rezultatele* lor, ideile produse de spiritul religios și, respectiv, de cel științific, dacă *acestea* sînt explicații corecte ale realității sau nu. Or, trebuie să ne intereseze nu numai ce *produce* religia, ci și (mai ales) ce *este* ea.

Conștiința religioasă, ca și cea științifică, presupune o dublă relație : una prin care se raportează în mod specific la *obiectul* reflectării, și alta prin care ele se leagă de *determinant*, de ceea ce le generează ca forme specifice de conștiință socială. Cei doi termeni ai relațiilor nu pot fi suprapuși și identificați. În realitate însă, subiectul, fie el om de știință sau ființă credincioasă, își îndreaptă întreaga sa conștiință spre obiectul ce urmează a fi (sau a fost explicat. Conștiința *obiectului* va eclipsa — cum este și firesc — acțiunea determinantului, a realității sociale datorită căreia ea se apleacă asupra obiectului într-un mod anume, orientîndu-se către un obiect anume și nu spre altul, pe care îl va înțelege într-un fel și nu oricum, făcînd astfel dificilă, dacă nu imposibilă, instituirea conștiinței *determinantului*.

Relația dintre ideile religioase și obiectul lor este de ordin cognitiv. Ca atare, ea poate face obiectul analizei gnoseologice. Ideile religioase sînt produse *cognitive* — și de aceea se poate conchide asupra valorii lor gnoseologice. Dar ele sînt mai mult, sînt *produse* în baza unor determinări obiective, adică sînt *realități sociale*, și trebuie cercetate ca atare.

Scanned with OKEN Scanner

Religia trebuie abordată, desigur, din perspectiva *gnoseologică*, dar, necondiționat, și din perspectiva *determinismului social*. Cercetarea specificului ei — pe liniamentele teoriei cunoașterii — nu trebuie să ducă în nici un caz la ignorarea a ceea ce este comun ei și celorlalte forme de conștiință socială.

Analiza deterministă lărgește mult gama problemelor ce urmează a fi soluționate, creînd astfel posibilitatea construirii unei imagini mult mai aproape de realitate decît cea care ar rezulta în baza demersului exclusiv gnoseologic. Ar trebui evidențiat, în acest sens, că nu toate ideile sistemului religios se instituie și funcționează ca idei cognitive. Nu toate se raportează la o realitate anume ca obiect al cunoașterii. Și, ca atare, acele idei care nu au un asemenea statut nu pot fi înțelese consecvent prin „disponibilitățile" teoriei cunoașterii. Ele vor rămîne neexplicate dacă analiza nu-și va îndrepta atenția spre celălalt raport, spre existența socială datorită căreia au apărut și funcționează ca idei religioase. Pentru că, dacă nu sînt idei cognitive, oricum ele sînt reflectări. Religia *nu este* numai teorie explicativă. Esența ei este mult mai bogată, mai largă. Iar multilateralitatea sa poate fi surprinsă consecvent pe baza analizelor desfășurate din perimetrul teoriei deterministe.

Locul ideilor religioase ca termen mediu *între* obiectul lor presupus (supranaturalul) și determinantul obiectiv (existența socială, în ultimă instanță) pune în evidență faptul că religia trebuie investigată nu (numai) ca reflectare *falsă* (investigație posibilă numai pentru o anumită dimensiune a fenomenului), ci ca *reflectare*. Ideile religioase sînt reflectări *și* ale obiectului lor (pseudoreflectări față de obiectul presupus, reflectări false în raport cu obiectele reale, explicate), *și* ale determinantului.

Faptul că religia este reflectare în dublu sens face posibilă aprofundarea cercetării din două părți ; dar și reducerea unui plan la celălalt : respectiv, înțelegerea reflectării numai ca proces de cunoaștere. Conceptul de „reflectare" nu are însă aceeași semnificație pentru analiza deterministă și cea gnoseologică încît să se recurgă la suprapunerea planurilor și, pînă la urmă, la hipertrofierea celui gnoseologic.

Scanned with OKEN Scanner

Din perspectivă gnoseologică a reflecta înseamnă a cunoaște. Orice cunoștință, mai mult sau mai puțin autentică, fie și eronată, este o reflectare. Invers însă, nu. Nu orice reflectare este și cunoștință *.

Determinismul materialist-istoric are meritul de a fi privit toate formele conștiinței sociale ca reflectări, ca rezultate ale determinărilor exercitate de viața materială a societății. O atare determinare însă nu implică necondiționat cunoașterea, producerea unor idei adevărate sau false. Nu toate valorile diferitelor forme de conștiință socială se eșalonează pe scara gnoseologiei la ale cărei capete găsim eroarea și adevărul.

Pentru ca relația determinant-determinat, reflectat-reflectant, respectiv, existență socială-conștiință socială, să devină un raport gnoseologic, trebuie mai întîi ca determinantul să devină, parțial sau total, obiect al cunoașterii. Or, religia, deși se vrea o teorie explicativă, în nici un caz nu-și propune explicarea bazelor sale reale, nu face din cauzele sale sociale și gnoseologice obiect de studiu. Ea le reflectă în mod spontan, instituindu-se, oarecum, în prelungirea lor, ca produs, și nu ca proces cognitiv, dirijîndu-și funcția explicativă spre alte domenii ale realității, pe care le transformă în obiect al cunoașterii.

Dacă identificăm formula „religie-reflectare“ cu formula „religie-formă de cunoaștere“, atunci religia va fi abordată numai prin prisma gnoseologiei, fapt care duce automat la concluzia că reflectarea religioasă este falsă. De unde ar rezulta ca principiu normativ că respingerea, combaterea ei de pe pozițiile științei ar fi suficientă.

Departe de noi ideea de a nega concluzia privitoare la caracterul eronat al ideilor religioase (de tip explicativ), dar a defini religia numai din punct de vedere gnoseologic, deci numai ca reflectare falsă, denaturată, înseamnă a nu surprinde decît un aspect al esenței sale multilaterale, întrucît s-ar uita dimensiunea istoric determinată a fenomenului cu toate implicațiile ei. Privită din perspectiva determinismului social, religia este de asemenea o reflectare, o oglindire a existenței sociale. De data aceasta, caracterizînd-o tot ca reflectare, o vom

---

* Chiar mai mult : nu orice reflectare este conștientă, iar cunoștința este numai un caz particular al conștiinței.

Scanned with OKEN Scanner

privi nu ca proces de *cunoaștere*, deci în raport cu *obiectul* cunoașterii, ci ca *reflex* al condițiilor materiale de existență, deci, în funcție de factorii care o *determină*. În consecință religia nu a apărut și nu a funcționat pînă în prezent exclusiv datorită naturii omului de a fi subiect cognitiv, ca expresie a dorinței de a-și lămuri tainele naturii, ale vieții sociale și ale sale însuși, deși o asemenea valență nu poate fi trecută cu vederea. Explicația de tip religios (Dumnezeu a creat lumea ; Sufletul omenesc este de esență divină etc.) trebuie privită mai ales ca o *consecință*, și nu *ca un temei al fenomenului religios*, o trăsătură la care poate fi redusă esența acestuia, prin care poate fi definit conform formulei „religia este o reflectare falsă".

Ea poate fi caracterizată ca „reflectare fantastică", atît gnoseologic, întrucît ideile sale sînt eronate în raport cu realitatea oglindită ca obiect al cunoașterii, dar și din perspectivă deterministă, deoarece ideile sale sînt fantastice și în raport cu realitatea care le determină. Termenul „fantastic" nu coincide decît parțial cu termenul „eronat", pentru că, privită în raport cu cauzele sale sociale, religia *împlinește* în planul subiectivității, prin fantezie, ceea ce omenirea nu poate realiza în planul realității, prin practică. „Religia — scrie Marx — este conștiința de sine și simțămîntul de sine al omului care sau nu s-a găsit încă pe sine, sau s-a pierdut din nou" [2]. Negăsindu-se pe sine în *mod real*, neputîndu-se *realiza practic*, omul încearcă să se împlinească în *sfera subiectivității*, se „descoperă" prin fantezie ca ființă realizată total ; el se vede puternic, atotștiutor, drept etc. Din acest punct de vedere, religia nu este necondiționat eronată. Spunem aceasta pentru că, dacă în determinarea sa concret-istorică omul este într-adevăr neputincios (relativ) — pe cînd credinciosul se crede puternic prin intermediul divinității, fapt evident eronat —, în devenirea lui istorică el este tot mai puternic, chiar mai puternic decît divinitatea (așa cum a fost concepută) în anumite privințe, după cum o demonstrează istoria lui contemporană. Sau, dacă într-o anumită etapă a cunoașterii, el este ignorant, gîndirea sa este capabilă să sur-

[2] Idem, *Opere*, vol. 1, București, ESPLP, 1957, p. 413.

Scanned with OKEN Scanner

prindă adevărul absolut, cum spune Engels, prin dăruirea ei la infinit.

Dar, în mod firesc, se pune întrebarea de ce reflectarea esenței umane, virtual atotputernică, atotcunoscătoare etc., se structurează în imagini religioase, de ce atributele posibile ale omului sînt atribuite unor ficțiuni pe care acesta le crede reale ? Tocmai aici lucrează fantezia, are loc creația fantasticului, dar, vom spune, a unui fantastic adecvat totuși determinării sale ; adecvat nu în sensul că ar cuprinde adevărul obiectiv, deci, nu din perspectivă gnoseologică, ci în sensul că este o *continuare* a realității, este *corespondent* determinantului său. Analizată din unghiul teoriei deterministe, religia este „*o concepție răsturnată despre lume*, pentru că însuși statul, societatea constituie *o lume întoarsă pe dos*“ [3]. Religia, constatăm, este pe măsura realității reflectate, este adecvată ei. Dimpotrivă, dacă omul ar fi afirmat la timpul respectiv ideile avansate azi de ateism cu privire la esența umană, de-abia atunci am fi spus că reflectarea sa ar fi fost neadecvată reflectatului, situației determinante concrete.

Definirea religiei ca reflectare este corectă și, ca atare, necesară. Nu, însă, și suficientă. Centrarea atenției numai în jurul acestei dimensiuni — oricum, mai largă decît cea gnoseologică — este productivă în anumite privințe, dar, cum spuneam, cu unele efecte negative în desfășurarea raționamentelor. Înțeleasă numai în raport cu determinarea ce vine din partea existenței sociale (sau a obiectului — varianta gnoseologică), religia devine un epifenomen, o realitate fără... realitate propriu-zisă. Fiind determinată de un altul (și expresie a acestuia), ea nu are determinare proprie. Determinarea calitativă a religiei se volatilizează, reducîndu-se la cea a determinantului.

Depășirea unei asemenea concluzii, care devine premisă pentru considerații unilaterale, presupune înțelegerea conștiinței sociale într-o viziune mai largă, care, într-o primă aproximare, pare a fi mai abstractă : Conștiința socială este reflectare a existenței sociale. Dar nu

---

[3] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

numai atît ; ea este, ca și determinantul său, *existență*, este *un anume mod de a fi*, este *„existența conștientă“* [4].

Tratarea conștiinței religioase ca „existență conștientă“ constituie o condiție imperativă în efortul pentru depășirea și evitarea interpretărilor unilaterale de tip idealist, dualist sau materialist-metafizic.

Existența, care prin natura sa este materială, ajunge, în devenirea ei, la acel stadiu de dezvoltare, cînd ființează *prin* conștiință. În spiritul uman, în conștiință nu poate fi nimic altceva decît ceea ce există, iar ceea ce există, în afara lui, a spiritului, este material. Chiar și plăsmuirile, ca modalitate specifică de structurare a spiritului, sînt expresia unei existențe materiale determinate. Deși se pretinde reflectare a supranaturalului, conștiința religioasă se instituie ca prelungire a lumii obiective, a ceea ce există. Ea nu este o mare eroare a spiritului uman, o sumă de absurdități ce s-au născut în opoziție absolută cu lumea, ca expresie a arbitrariului subiectivității, ci este continuarea realului. Ideile religioase își au temeiul în existență, în sistemul vieții materiale, formînd cu acesta o *unitate contradictorie*, un *sistem* care funcționează. Ele se instituie și acționează ca „elemente“ integrate într-o totalitate, ca subsistem care exercită funcții specifice într-un anume context existențial.

Definirea conștiinței ca „existență conștientă“ surprinde, pe de altă parte, faptul că aceasta este un caz *anume* de existență, ce nu poate fi confundat cu restul existenței. Conștiința este un *alt mod* de ființare, un alt tip de existență decît cea obiectivă. Prin conștiința religioasă omul are putința de a-și închipui (și nu numai) că există altfel decît cum există real.

Temeiul posibilității ca omul să trăiască o altă existență decît cea reală se află tot în viața reală : existența socială presează necontenit asupra lui, determinîndu-l să-și dedubleze existența. Dedublarea, însă, este împlinită de spirit, pentru că *acesta* este „dublura“ realului, un alt mod de a fi decît existentul obiectiv. Proza vieții împinge către dedublare, dar tot ea este aceea care îi cere omului să nu se rupă total de realitate. De îndată ce gîndul s-a rupt însă de lumea existentă, și el are

[4] Idem, *Ideologia germană*, București, ESPLP, 1956, p. 22.

Scanned with OKEN Scanner

această putință, va pluti (și) în lumea himerelor construite de el însuși, purtînd cu el, în această lume, propriul său purtător.

Concepută ca și cum ar ființa în afara oamenilor, a indivizilor concreți, ca o realitate în sine, religia va apărea în fața cercetării ca ansamblu de idei, care, din perspectivă gnoseologică, sînt false, eronate. Analiza ei în afara modului concret de viețuire este un principiu metodologic ce poate fi util însă numai în măsura în care nu se uită că s-a făcut abstracție de purtători, că este cercetată separat de aceștia nu pentru că ar *exista în sine*, ci pentru a se ajunge și pe o asemenea cale la dezvăluirea esenței sale. Dar, ca în multe alte situații, și în cazul de față strategia metodologică se transformă, cum am văzut, în principiu explicativ : dacă religia este un ansamblu de idei, iar acestea sînt false, atunci, simplu, ea este o reflectare falsă, denaturată.

Urmărind analizele cu privire la religie concepută independent de modul ei concret de ființare, de indivizii care o profesează, putem surprinde o anumită structură după care se desfășoară raționamentele univoc direcționate : de la general spre particular — ceea ce, în sine, nu este greșit —, dar și prin substituirea categoriei mai generale cu una particulară, fapt care determină o îngustare nepermisă a problematicii ce urmează a fi investigată. Conceperea religiei ca existență conștientă specific structurată surprinde determinarea ei cea mai largă. O asemenea dimensiune este adesea ignorată, procedîndu-se prin identificarea conceptului respectiv (și apoi substituirea lui) cu cel de „reflectare". Ca formă de conștiință, religia este, într-adevăr, reflectare. O asemenea situație creează posibilitatea ca în locul schemei : „existență conștientă" > „reflectare" să se opereze cu : „existență conștientă" = „reflectare". Acestei reducții îi urmează o a doua ; în loc de : „reflectare religioasă" > „reflectare falsă" avem : „reflectare religioasă" = „reflectare falsă" *. De unde concluzia că *întrucît este falsă*

* Ar trebui precizat că, într-un context mai larg, conceptul de „reflectare" este, de fapt, cel mai general, întrucît existența conștientă este numai un caz particular al reflectării și, de asemenea, că noțiunea de „reflectare falsă" acoperă o sferă mai mare decît cea reprezentată de ideile religioase false.

Scanned with OKEN Scanner

se impune combaterea religiei ca *reflectare*, iar acest lucru ar fi suficient pentru a fi depășită *existența* ei. O revenire de 180°.

Cum am spus de atîtea ori, religia este reflectare. Din perspectiva teoriei reflectării orice obiect poate fi reflectant. Ideea decurge din teza dialectică a conexiunii universale. Nu trebuie uitat însă că nu există reflectare în sine. Ea este un atribut și, ca atare, presupune un suport, un reflectant, o realitate determinată care există, „pre-există" (interacțiunii), avînd o structură proprie, interioară — și, deci, independentă relativ de acțiunile exterioare — și anterioară interacțiunilor exercitate. Reflectarea religioasă este *posibilă* întrucît *există* existența conștientă ca un tip anume și aparte de restul existenței. Cînd existența conștientă în devenirea ei istorică se va structura specific religios, conștiințele individuale vor funcționa de acum (și) în conformitate cu exigențele acestei structuri. Reflectatul, existența socială, „piere" din fața lor, întrucît conștiințele individuale „sînt" expresii ale unui alt existent, fiind „moduri" de lucru ale structurii religioase. Privite în această poziție, ideile religioase nu mai apar ca realități epifenomenale — concluzie la care poate conduce analiza lor ca reflectări numai ; ele sînt forțe efective, care acționează pentru că au existență ; și invers, își manifestă existența prin funcționare.

Analiza gnoseologică și cea deterministă se concentrează, cumva, spre realități exterioare sistemului religios, spre relațiile colaterale ale ideilor religioase, respectiv, spre obiectul cunoașterii și determinantul reflectării, reflectatul. Indiscutabil, analiza corelațiilor se impune. Ea nu spune însă tot. Și nici nu are cum. Investigația nu se poate învîrti numai în jurul *obiectului* reflectării religioase. Trebuie cercetat *subiectul* religios, condiția acestuia. Și, tot așa, analiza determinantului în sine, a *existenței sociale*, trebuie dusă pînă la elaborarea și dezvoltarea unei *ontologii umane*, pentru a constata de ce reacționează omul ca subiect *religios* față de anumite condiții obiective.

Prin religie omul grăiește în mod specific despre determinantul obiectiv, și tot așa despre obiectul la care se referă. Iar specificul constă în faptul că discursul religios inversează termenii între care se mișcă : ideile

Scanned with OKEN Scanner

religioase nu vorbesc, în fapt, despre lumea a cărei reflectare se consideră, ci despre situația omului în lume, despre o anumită situație a acestuia ca ființă carențată. Interesează, în acest context, nu atît că omul *reflectă* prin conștiința sa existența socială, ci că o reflectă într-un fel *anume*. Și nici că reflectarea realizată se finalizează într-o *imagine deformată*, ci că, prin ea, omul își *trăiește într-un mod determinat* viața sa, că el există într-o situație specifică. Religia, cum ar spune Dilthey, este trăire, iar trăirea (religioasă) este modul deosebit în care realitatea îi este prezentă omului.

Omenescul din om se datorează societății. Și cum aceasta, limitată, limitează împlinirea totală a oricărei virtualități umane, el recurge la o a doua lume, la o altă societate, situată deasupra celei în care își poartă destinul. Aria socialului și, ca atare, socializarea omului, se extinde, cum se exprimă M. Guyau „pînă la stele“ [5]. Omul își trăiește existența de ființă socială și se socializează nu numai în raport cu semenii săi, în relațiile lui practice, ci și în legătură cu ființele supranaturale. Dar prin intermediul fanteziei.

Recursul la religie este și dovadă că omul vrea să cunoască lumea și să se cunoască pe sine, și dovadă că prin ființa și gîndurile sale el reflectă condițiile existenței sale, dar, mai ales, că *aspiră* să existe într-un fel, și *există* ca atare ; el își „cîștigă“ o asemenea existență prin fantezie și trăiește în fantezie ceea ce aspiră. În ipostaza sa religioasă, ființa umană tinde, mai degrabă, nu să *cunoască* lumea, ci să cunoască o lume *anume*, care să răspundă prin modul ei de *ființare* felului în care speră el că ar putea-o afla și felului în care *ființează* el însuși în conformitate cu exigențele discursului religios.

Ne-am oprit cu alt prilej asupra tezei că omul nu poate exista autentic, ca ființă superioară comparativ cu orice alt mod de ființare, decît dacă se produce ca atare. Construcția existenței umane este opera umanității, și nu a individului, a indivizilor luați izolat. Ea are loc în cadrul relațiilor umane, a raportului *om-om*. Tot ceea ce este omenesc își are originea în această structură și se manifestă prin ea.

---

[5] M. Guyau, *L'irréligion de l'avenir*, Paris, 1980, p. I.

Scanned with OKEN Scanner

Omul real nu s-a găsit însă complet în această relație. Și, paradoxal, odată cu dezvoltarea societății, deci odată cu adîncirea și multiplicarea raporturilor interumane, el se va pierde tot mai mult în cadrul acestora. Datorită unui asemenea mod de existență, datorită structurilor care se dovedesc nefuncționale consecvent în raport cu esența virtual multilaterală a omului, acesta va recurge la o altă relație, ce va funcționa în capul său, ca rod al fanteziei, și ai cărei termeni vor fi el, omul, și supranaturalul. Peste structura reală *om-om* se suprapune sau se instituie în prelungirea ei structura specifică a religiei : raportul *om-divinitate*.

Pentru că relația practică, reală, manifestată sub forma variatelor interacțiuni umane, s-a dovedit, în condițiile istorice parcurse, carențată, precară, lipsită de putința de a asigura realizarea consecventă a ființei umane, pentru că omul nu a găsit omenia în legăturile cu semenii săi, el va încerca să se realizeze acolo unde va putea — în fantezie — și cum va putea — prin fantezie —, trăind prin conștiință în vecinătatea și sub oblăduirea presupuselor forțe supranaturale. Religia „este *realizarea fantastică* a esenței omenești pentru că *esența omenească* nu posedă o realitate adevărată“ [6].

Să observăm, cu acest prilej, că Engels corela termenul „fantastic“ cu noțiunea „oglindire“. Marx operează cu termenul respectiv pentru a determina un anume tip de realizare umană, purtînd discursul dincolo de teoria cunoașterii și teoria reflectării, în perimetrul ontologiei.

Determinativul „fantastic“ are, deci, în contextul discursului lui Marx o altă semnificație decît cea de neadecvat, de idee eronată, falsă. Prin fantastic omul se „realizează“ într-o anumită etapă istorică pentru că nu are *nici o altă putință* de realizare. Fantasticul este o dimensiune a onticului și trebuie cercetat ca atare.

Specificul religiei ca mod de existență, ca existență conștientă constă în această structură instituită istoric și care va funcționa ca invariant în istorie prin multiplele forme ale religiilor, prin manifestările concrete ce se deosebesc de la epocă la epocă în cadrul aceleiași religii, de la popor la popor, de la grup social la grup so-

---

[6] Marx-Engels, *Opere*, vol. 1, București, ESPLP, 1957, p. 413.

Scanned with OKEN Scanner

cial și, pînă la urmă, de la individ la individ. În cadrul structurii religioase omul cunoaște într-un anume fel lumea (aspectul gnoseologic), reflectă specific existența socială (teoria reflectării, determinism), dar, mai înainte de toate, el *există* într-un mod determinat; există în raport cu supranaturalul, prin intermediul acestuia, împreună cu el.

Explicînd religia ca reflectare, „surprindem determinările exterioare", punctul ei de plecare care se află în viața materială și zonele de contact cu aceasta. Dar, pentru a se evita reducționismul trebuie spus prin ce depășește baza a cărei reflectări este, prin ce este ea o creație originală și un mod propriu de existență al ființei umane în raport cu celelalte modalități.

Prin religie, manifestîndu-se în cadrul ei, „omul se eliberează de limitele vieții, aici el se desface de ceea ce îl apasă, îl inhibă, îl afectează neplăcut. *Dumnezeu* — scrie Feuerbach, referindu-se la ipostaza creștină a supranaturalului — *este sentimentul de sine al omului, eliberat de orice contrarietate;* omul se simte liber, fericit, mîntuit numai în religia *sa,* pentru că numai aici el trăiește numai pentru geniul său, numai aici își sărbătorește duminica lui" [7].

Departe de a fi fost o soluție pe direcția umanizării raporturilor interumane, a potențării lor în așa fel încît să fie posibilă realizarea ființei umane, relația *om-divinitate* îi va înstrăina pe oameni și mai mult în interacțiunile lor. Ei nu se vor mai raporta de acum înainte unii la alții în mod nemijlocit, ca de la om la om, ci intercalînd forța supranaturală gîndită ca existentă. Aceasta va ocupa locul termenului mediu. Structura om-om nu mai este *interumană,* întrucît raportul este *om-divinitate-om.*

Tot ceea ce se va petrece în practica vieții va fi, în noua structură, funcție de termenul mediu, de fapt, de felul în care este construit și înțeles acesta de conștiință. Lumea raporturilor interumane devine dependentă de lumea cerurilor, o lume construită în vremi imemorabile, dar care reglementează necontenit relațiile dintre oameni și dintre ei și natură independent de stadiul și posibilitatea umanizării lor.

---

[7] Ludwig Feuerbach, *op. cit.*, p. 141.

Ontologic, termenul mediu se află în subiect, în conștiința acestuia, avînd, deci, o existență subiectivă ; el „regizează" însă de acolo întregul comportament uman, obiectivîndu-se în interacțiunile nemijlocite.

Faptele de conștiință, manifestările exterioare, relațiile interumane se dispun și se desfășoară într-o ordine al cărei „subtext" este dat de raportul *om-divinitate*. Individul gîndește și acționează ca „parte" a unui subiect transindividual în raport cu fenomenele naturii sau cu cele sociale așa cum cere structura religioasă care funcționează la un moment dat. Ființa sa reacționează în relativ consens cu ceilalți pentru a asigura o anumită coerență în conformitate cu finalitățile sistemului religios.

Ca fapt de conștiință, supranaturalul reprezintă conținutul unui anumit tip de idei, al ideilor fanteziste ; prin el lumea reală este reprodusă în mod fantastic. Din perspectivă ontologică interesează însă nu cum reproduce subiectul lumea (prin fantastic), ci că prin acesta (prin fantastic) *trăiește* omul real.

Legătura presupusă (prin ideea fantezistă a supranaturalului) dintre om și supranatural ca existență transcendentă, în care subiectul religios crede cu toată convingerea, este de natură metafizică. Situîndu-se într-o anume relație cu obiectul credinței, omul se crede, de fapt, într-o stare superioară situației existențiale propriu-zise. Prin supranatural el capătă puteri miraculoase, considerîndu-se pe sine însuși un obiect fizic și metafizic. Și pentru ca legătura dintre el și cer să nu slăbească, pentru ca puterea metafizică din ființa sa să nu diminueze, nu va renunța nici un moment la practicile prin care comunică și co-participă la existență cu supranaturalul. Viața sa este posibilă, pentru el, ca expresie și rezultat al variatelor forme de inițiere, dansuri magice, tatuaj, ca urmare a automutilărilor, sacrificiilor, a ingurgitării plantelor halucinogene, datorită orgiilor, a trăirilor extatice ș.a.m.d. În prelungirea ideii lui Claude Lévi-Strauss, care, luînd poziție față de teoria funcționalistă a lui Malinowski în problema totemismului, considera că speciile naturale nu sînt alese pentru că «sînt bune a fi mîncate», ci pentru că «sînt bune a fi gîn-

[8] Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 112.

Scanned with OKEN Scanner

dite»“ [8], am spune că speciile animale și, asemenea lor, toate realitățile la care se raportează omul în practica sa religioasă nu sînt numai „bune de gîndit“, ci și bune pentru a realiza legătura cu supranaturalul, pentru ca astfel să se realizeze omul însuși în forma structurii religioase.

Proiectînd în divinitate propriile sale virtualități și virtuți — se înțelege așa cum sînt ele determinate social-istoric —, omul va tinde necontenit spre ipostaza în care se identifică, într-un fel, cu supranaturalul. În creștinism, divinul este obligat să redevină om în persoana lui Iisus. Iar prin aceasta oamenii înșiși au căpătat natură divină, căci, ei toți sînt „trupul lui Hristos“ (I. *Corintei*, 12, 27).

În opoziție cu viața reală, așa cum se desfășoară aceasta în conformitate cu determinările sale imanente, care, parcă i se refuză constant, și în ciuda ei, omul se poate realiza în planul existenței sale, unde a apărut o nouă coordonată : supranaturalul.

Distincția dintre conceptele „existență socială“ și „conștiință religioasă“, necesară pentru operaționalizarea lor în analiza logică și cercetarea concretă, nu trebuie să ducă la o imagine despre existența separată, delimitată în timp și spațiu, a vieții profane, pe de o parte, și a manifestărilor consacrate sacrului, pe de alta. Viața nemijlocită a oamenilor se desfășoară cu manifestări „simultane și alternativ succesive“ ale profanului și sacrului. Odată născut de conștiință și prezent aci, sacrul debordează limitele subiectivității.

Fantasticul nu înseamnă himeră, fum, amăgire ; nu este un epifenomen, o reflectare numai, care trăiește retras undeva într-un colț al conștiinței, alături de celelalte procese psihice. Dimpotrivă, el invadează viața psihică, pune stăpînire pe ea, o modelează după propriul său chip, trece dincolo de ea, pentru ca, obiectivîndu-se, să umple într-un fel sau altul toți porii relațiilor umane. El este și devine mereu fapt existențial. Casa în care omul își duce existența este construită ca o *imago mundi*, ambianța imediată reprezintă centrul Universului, iar realitățile concrete sînt, funcție de credința specifică, expresie sau manifestări ale sacrului, el însuși, omul, este descendent al supranaturalului, care, în forme va-

Scanned with OKEN Scanner

riate, este reîncorporat ; muncile se desfășoară ca acte integrate sacrului ; nașterea, viața, moartea, ceea ce e dincolo de moarte sînt, de asemenea, expresii ale aceluiași sacru. Dar toate acestea prin lucrul fanteziei...

Valoarea ideilor specifice acestei forme de conștiință socială rezultă, pentru subiectul religios, nu atît din adecvarea lor la obiect — o asemenea problemă nepunîndu-se pentru el —, cît mai ales din operaționalitatea lor în cadrul interacțiunilor umane. Dacă imaginile religiei nu corespund realității din punct de vedere cognitiv, ele, în anumite împrejurări sociale, corespund „oamenilor care le înțeleg și cred în ele și pentru care servesc drept expresie totală“ [9]. Omul recurge la religie nu în primul rînd pentru a dovedi interesul său pentru adevăr, pentru elaborarea unor idei în sine, ci pentru că în existența sa nemijlocită el simte că viața pe care o duce nu se desfășoară prin împliniri, motiv pentru care va căuta mereu adevărata viață, și o va face recurgînd la supranatural. Religia reprezintă o anume capacitate a omului de a se proiecta imaginar, și facultatea de a construi imagini despre realitate, dar despre o realitate care o depășește pe cea existentă, prin care el încearcă să descopere o lume în care să se simtă cu adevărat în lume. Ea este trăire, angajare, atitudine.

Religia — spune Marx — este suspinul omului, al creaturii chinuite [10]. Ea este durere, suferință, nefericire. Ea este existență, am spune pentru a accentua nota ontologică a expunerii. Putem, desigur, să întrebăm, din perimetrul teoriei deterministe, ce-l face pe om să suspine. Și ar fi fără rost să mai punem și problema dacă suspinul reprezintă o luare de cunoștință, o reflectare veridică sau nu pentru a răspunde cu orice preț întrebărilor ce se iscă din perimetrul teoriei cunoașterii. Suspinul este dovada faptului că, într-un fel, omul a conștientizat propria sa tragedie. Chiar mai mult : el *protestează* împotriva stării de fapt pe care o trăiește nemijlocit. Religia este o atitudine în fața vieții, și viață conformă atitudinii. „Mizeria *religioasă* este *expresia* mizeriei reale și totodată *protestul* împotriva mizeriei re-

[9] Marcel Mauss, *Oeuvres*, III, Paris, Ed. du Minuit, 1969, p. 151.
[10] Marx-Engels, *Opere*, vol. 1, București, ESPLP, 1957, p. 413.

Scanned with OKEN Scanner

ale“ [11]. Unitatea structurală *om-divinitate* este expresia reacției necontenite a omului față de lumea de care este legat. Preferă starea existențială învăluită în halourile suprapuse ale fanteziei, și chiar structurată de aceasta, vrea mai degrabă să rămînă în lumea fanteziei, decît să adere total la cea reală care îl țintuiește. Religia poate fi caracterizată, în acest sens, cu aceleași cuvinte prin care Mefisto se prezintă pe sine : „Sînt spiritul ce totul neagă“ [12].

Ca ființă religioasă, omul își neagă neîmplinirea condiției sale, aspirînd mereu la altceva decît existența dată. Menținerea religiei în lungul istoriei reprezintă dovada nerealizării, dar și a neacceptării, proiectarea în lumea fanteziei fiind soluția nesoluționării problemelor în care se zbate omul. Tocmai de aceea, chiar și în formă fantezistă, unde totul este posibil, problemele omului nu își vor avea încheieri. Ne-am oprit, cu alt prilej, la ideea că orice religie manifestă în forme concrete o anumită tendință spre monoteism. Și totuși, nici una nu ajunge la un monoteism consecvent. Răul din lume, ce trebuie negat, reprezintă o realitate mult prea evidentă în planul existenței pentru a se pierde în cețurile fanteziei. El este dovada limitelor divinității, oricît de puternică ar fi ea.

Lumea nedominată este aceea care îl face pe om să recurgă la supranatural. Și tot aceasta îi conștientizează faptul că supranaturalul nu este suficient de puternic. Prin întregul mecanism de creare a fantasticului el va ajunge să conceapă existența unor forțe tot mai puternice. Mișcarea gîndului spre ideea unei divinități atotputernice trece, în ultimă instanță, prin religia dualistă. Ormuzd, pentru a ne referi la forma clasică a dualismului religios, nu este atotputernic pentru că alături de el (și în opoziție cu el) există geniul răului, Ahriman. Prezența acestuia în lume este dovada limitării zeului prin care oamenii speră să supună lumea nedominată. Ceea ce este de negat din existența umană devine, în forma lui Ahriman, obiect al negației săvîrșită de Ormuzd. El neagă tot răul din lume ; și răul real și principiul răului ; însă fără a le exclude din existență.

---

[11] *Ibidem.*

[12] J. W. Goethe, *Faust*, București, ESPLA, 1955, p. 84.

Scanned with OKEN Scanner

Negația în formă religioasă este, pentru om, numai un proiect. Niciodată, însă, realizat. Pentru că orice realizare efectivă ar fi făcut inutil proiectul construit cu ajutorul fanteziei. Lupta dintre Ormuzd și Ahriman este lupta omului cu lumea, care va dura pînă cînd acesta va reuși să supună controlului lumea în care trăiește.

Lupta dintre cele două forțe va fi prezentă și în credințele monoteiste, chiar dacă în cadrul acestora se va decreta victoria divinității pozitive. Trecerea la monoteismul creștin reprezintă expresia speranțelor umane că răul din lume va fi învins. Și cum acesta și-a dovedit trăinicia, va rămîne, în conștiință, și acela care l-ar genera : Satana nu mai este egal cu Dumnezeu, dar nici nu încetează să „acționeze". Existența diavolului este demonstrată prin prezența răului în lume, prin trăirea nemijlocită a acestuia.

Ca și Mefisto, care neagă *totul,* nepunînd nimic în loc, religia este negație fără a fi și afirmație. Sau, ceea ce pune ea prin intermediul fanteziei este departe de ceea ce are nevoie ființa umană pentru a se realiza autentic. Religia este protest față de neîmplinire, dar și manifestare a acesteia. Este culmea neîmplinirii.

Intuindu-și posibilitățile nelimitate, și trăind necontenit neîmplinirea, omul se va „realiza" în planul conștiinței doar prin una din facultățile acesteia — prin fantezie, descoperindu-se nemuritor, pe deplin puternic, atotcunoscător, fericit... El trăiește în conștiință o atare existență, acest mod de realizare, fără să se realizeze însă efectiv. Simte că își consumă viața inautentic, absurd, că se petrece inevitabil în această lume altfel decît ar trebui și, de aceea, va căuta un alt mod de a trăi, găsit în cadrul sistemului religios. Confruntat însă permanent cu realitatea, discursul religios va plasa, în ultimă instanță, „viața cea adevărată" în lumea de apoi, după viața trăită, sau o va plasa după înviere, cînd se va instaura „împărăția omului", sau, cum spune creștinismul, „Împărăția Domnului". Într-un asemenea sistem de idei apare ca o consecință firească teza, prezentă în numeroase religii, că moartea reprezintă autentica modalitate prin care omul se poate salva.

Căutarea vieții adevărate — cerință imperioasă și dovadă a măreției omului, care nu vrea să spună niciodată clipei „Stai !" — se va stinge în spiritul religiei,

Scanned with OKEN Scanner

care îi va da certitudinea — paradoxal, sub forma himerei — că a prins absolutul. Neconsiderînd viață cea care îl face să suspine, va ajunge să creadă că adevărata viață se află în moarte.

Protestul față de stările de fapt existente se volatilizează în pîclele care au pus stăpînire pe mintea sa. Religia este suspin, este protest, dar este și opiu [13]. Raporturile dintre oameni se vor desfășura în mijlocul ceții, care îi va îndepărta tot mai mult unii de alții. Ei nu se mai văd ca oameni. Și vor interacționa în consecință.

Fantasticul religios este o specie a fantasticului, avînd note comune cu celelalte forme ale acestuia fără a se confunda cu ele.

Privit din perspectivă gnoseologică, fantasticul nu se situează necondiționat în afara procesului de cunoaștere și în opoziție cu el. „Cu fantasticul ne aflăm la granița dintre cunoscut și necunoscut. El presupune o conștiință clară a ceea ce știm și o stare de uimire, de perplexitate față de ceea ce nu știm" [14]. Ca subiect epistemic, omul poate constata limitele cunoașterii și, situîndu-se în „zona" limitelor, își va da seama de finitudinea celor știute și stăpînite, fiind deconcertat de atîta neștiință. Lumea de dincolo de limitele cunoașterii, ascunsă în vălurile ignoranței, poate fi asimilată supranaturalului. Nu însă obligatoriu.

Fantasticul religios funcționează cu alte efecte. Subiectul credinței nu manifestă uimire, surpriză în fața necunoscutului, ci teamă, pioșenie, venerație... El vizează nu dezvăluirea enigmelor lumii, ci, deznădăjduit, nădăjduiește ca măcar necunoscutul să vină în întîmpinarea ființei sale.

Ca specie estetică, fantasticul constă în „dezvăluirea frumosului prin plăsmuirea unui univers ce nu există în realitate, prin reflectarea realității la scara imaginației sau prin amestecul elementelor realiste cu cele supranaturale" [15]. Fantasticul religios se suprapune într-o anumită măsură celui artistic, întrucît este, ca și acesta, rezultat al plăsmuirii și, ca atare, universul

---

[13] Marx-Engels, *Opere*, vol. 1, București, ESPLP, 1957, p. 414.

[14] Al. Tănase, *Problema realului în arta fantastică*, în *Conceptul de realitate în artă*, București, Editura Meridiane, 1972, p. 41.

[15] *Dicționar de estetică generală*, București, Editura politică, 1972, p. 122.

Scanned with OKEN Scanner

creat nu există în realitate... Ar trebui precizat că suprapunerile apar în cazul în care cele două moduri ale fantasticului sînt privite doar ca produse ale spiritului uman. Interesează, în analiza pe care o întreprindem, nu realizările demersului religios și, respectiv, ale creației artistice luate în sine, privite ca produse ale generațiilor trecute care capătă viață prin conștiința oamenilor vii, ci *trăirea* fantasticului de către omul real ca subiect religios sau creator (respectiv, consumator) de artă. În cazul artei funcționează *conștiința* fantasticului. În religie, dimpotrivă, *fantasticul* pune stăpînire pe conștiință și prin aceasta pe întreaga viață a individului. Irealul devine și funcționează ca real, ca forță existentă ce plutește peste tot și îi face pe toți să se comporte după exigențele ei. În nici un caz fantasticul religios nu ia ființă după legile artei, pentru a răspunde măsurii interne a frumosului, deși dimensiunea estetică nu lipsește necondiționat în geneza și expresia sa.

Produsele spiritului religios sînt fantastice ca și cele realizate în laboratorul creației artistice. Subiectul religios nu le trăiește însă ca fantastice, nu are conștiința naturii lor ca rod al fabulației, întrucît *crede* în existența reală a universului configurat de fantasticul religios. „Întîmplarea — scria Balzac Doamnei Hanska — m-a constrîns să descriu dorințele mele în loc să le satisfac". Artistul știe că întîmplarea este reală iar descrierile sînt fantezie, trăindu-și viața în continuare în raport cu întîmplarea și nu după lumea produsă prin fantezie. Subiectul religios, dimpotrivă, este integrat, într-un fel, cu întreaga ființă, în universul fanteziei, fiind o verigă a Marelui Tot, o fărîmă de existență la voia supranaturalului.

Nu omul se raportează la fantastic, la lumea supranaturală pe care o presupun ideile lui fantastice, ca la un obiect al conștiinței, ci, dimpotrivă, fantasticul (așa cum ființează și funcționează în conștiință) este acela care face din om obiect al acțiunii sale, determinîndu-l să-și structureze viața, interacțiunile cu semenii într-un mod specific.

Credința în existența supranaturalului, în baza căreia este posibilă toată această inversare a raporturilor, nu este însă un act dezinteresat, în ciuda bunelor intenții și a repetatelor deziceri de egoism, pentru că, prin

Scanned with OKEN Scanner

supranatural, omul speră să se realizeze pe sine. Realitatea sacrului este condiția realizării omului. Prin divin, el „capătă" realitatea umană, pentru că unica sa condiție (viața socială, raportul *om-om* nu sînt pe deplin umane) nu are cum să-i asigure împlinirea. „Orice mitologie — spune Marx — biruie, domină și modelează forțele naturii în imaginație și cu ajutorul imaginației" [16], omul modelîndu-și, de fapt, după tiparul acesteia, propria lui viață.

3. Independența relativă a conștiinței religioase

Ca orice formă de conștiință, religia se explică prin realitatea materială. „Conștiința — scrie Feuerbach — presupune existența, este numai existența conștientă, numai existentul ca *știut*, reprezentat" [1]. Reluînd ideea feuerbachiană, Marx și Engels o vor dezvolta pînă la adevărul materialismului istoric: „Conștiința nu poate fi niciodată altceva decît existența oglindită în conștiință, iar existența oamenilor este procesul real al vieții lor" [2].

Teza fundamentală a materialismului istoric, după care *existența socială reprezintă factorul determinant în raport cu viața spirituală a societății* trebuie dezvoltată însă, într-o viziune dialectică, pînă la concluzia că aceasta din urmă manifestă o *independență relativă* față de determinantul său. „Dezvoltarea politică, juridică, filozofică, religioasă, literară, artistică etc. se întemeiază pe dezvoltarea economică. Dar toate acestea acționează totodată și una asupra celeilalte, precum și asupra bazei economice" [3]. Or, din moment ce religia poate acționa asupra celorlalte subsisteme ale vieții spirituale și chiar asupra factorului determinant, asupra bazei economice, înseamnă că ea reprezintă o forță, că, deci, are capacitatea de a acționa cu o anumită independență. Dacă ar fi absolut determinată, ea nu ar putea exercita nici un fel de acțiune proprie. Existența socială este determi-

---

[16] Marx-Engels, *Opere*, vol. 13, București, Editura politică, 1962, p. 684.

[1] * * *, *Feuerbach*, București, ESPLS, 1954, p. 250.

[2] Marx-Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1958, p. 27.

[3] Idem, *Opere alese în două volume*, vol. II, București, Editura politică, 1967, p. 476.

Scanned with OKEN Scanner

nantă în raport cu sistemul ideilor și credințelor religioase, dar numai în *ultimă instanță.*

Nu se poate vorbi, desigur, de o independență absolută a religiei din moment ce ea este, ca orice fapt de conștiință, „existență conștientă". Dar, întrucît existența materială în care oamenii își desfășoară viața reprezintă ultima instanță din complexul determinărilor, rezultă că există și alte determinări și autodeterminări în baza cărora religia poate funcționa independent, acționînd ca o forță eficientă. Tocmai de aceea, Engels, pe care l-am citat mai sus, va reveni autocritic asupra acestei probleme : „De faptul că uneori tinerii dau laturii economice mai multă importanță decît i se cuvine, sîntem vinovați în parte noi înșine, Marx și cu mine. Față de adversari a trebuit să accentuăm acest principiu fundamental, pe care ei îl negau, și n-am avut întotdeauna vreme, loc și prilej să acordăm suficientă atenție celorlalți factori care participă la această interacțiune" [4].

Independența relativă caracterizează toate formele vieții spirituale. Religia însă „este cea mai depărtată de viața materială și pare cea mai străină de ea" [5].

Autonomia mai accentuată a religiei față de mișcarea condițiilor materiale de existență este multiplu condiționată. În principal ea se explică prin propria ei structură. Odată instituit, raportul *om-divinitate* va funcționa relativ de sine stătător.

Pentru analiza problemei vom reveni la caracterizarea conștiinței (implicit a celei religioase) așa cum apare la Feuerbach și la Marx și Engels. Primul, cum a rezultat, consideră că spiritul, „conștiința... este... numai existentul ca *știut,* reprezentat". Conștiința religioasă este, însă, după expresia lui Marx și Engels, „plăsmuire nebuloasă". Or, ceea ce este *plăsmuire* nu poate fi considerat cunoaștere, știință. Prin plăsmuire, omul se îndepărtează de existență. Deși fapt de conștiință, plăsmuirea (ca act și rezultat) nu este cunoștință. Ea nu reprezintă existența așa cum *este aceasta,* ci o reprezintă în felul ei, așa cum *este ea,* plăsmuirea. Considerată dintr-un anume unghi de vedere, ea se reprezintă pe sine, în-

---

[4] *Ibidem,* p. 461.

[5] Marx-Engels, *Opere,* vol. 21, București, Editura politică, 1965, p. 301.

Scanned with OKEN Scanner

trucît se afirmă ca reflectare a supranaturalului. Existentul nu poate fi știut prin religie. Sau, pentru a evita o interpretare unilaterală a celor spuse — întrucît există o anume posibilitate de a afla cum este existentul prin cunoașterea religiei (și nu prin cunoașterea religioasă) — ar trebui precizat că religia nu este știință despre existență, „existentul ca *știut*". Ceea ce afirmă Feuerbach pentru conștiință în genere nu poate fi acceptat *tale quale* pentru una din speciile acesteia, pentru religie.

Caracterizarea discursului religios ca plăsmuire — aceasta concepută atît ca proces creator cît și ca reflectare fantastică — permite înțelegerea capacității ei de a se detașa de existența socială, de a se îndepărta față de aceasta cu mult mai mult decît celelalte forme de conștiință socială.

Analizate din perspectivă *ontologică,* din perimetrul determinismului și al teoriei despre reflectare, existența socială ocupă locul determinantului, al reflectatului, iar conștiința religioasă — dealtminteri ca oricare altă formă de conștiință socială — este determinatul, reflectantul. Trecînd din planul discursului ontologic în cel *gnoseologic,* vom constata că dacă celelalte forme de conștiință își *descoperă,* mai devreme sau mai tîrziu, obiectul în *determinantul* lor sau în premisele existenței lor — obiectul lor fiind deci *existent* —, conștiința religioasă își *inventează* obiectul. Din acest punct de vedere, ea se deosebește radical de oricare altă formă a conștiinței, putînd, ca atare, să se îndepărteze cel mai mult de existența socială.

Ca formă de conștiință, religia este reflectare a determinantului și numai a acestuia, a existenței sociale în ultimă instanță. Ca proces cognitiv însă, ea se autoreflectă, reflectă propriul său produs. Întîi plăsmuiește, pentru ca, apoi, să reflecte plăsmuirea. Ideile sale devin obiect de cunoaștere religioasă. Dimensiunea reflectorie evidențiază legătura ei cu viața, faptul că ea are premise materiale, în timp ce dimensiunea gnoseologică, realizînd desprinderea față de acestea, face posibilă manifestarea independenței relative. Autoreflectîndu-se, religia, aparent, nu mai funcționează ca reflectare, ca fiind dependentă față de existență.

Obiectul conștiinței religioase, analizat dintr-un anume unghi, nu are tangență cu determinantul ei. Privită ca

Scanned with OKEN Scanner

element integrat într-o structură, cum și este, conștiința religioasă se situează, cumva, între doi poli : între *determinant* (pe care îl ignoră ca atare) și *obiectul* ei (spre care este atrasă hipnotic), între *viața materială a societății* (unde se află baza tuturor formelor de conștiință socială) și *lumea supranaturală* (care este considerată unica sursă a ideilor religioase). Pe scurt, religia se află între un determinant *existent* și un obiect gnoseologic fără corespondență ontologică, obiectiv *inexistent*.

Conștiința religioasă se proiectează direct sau prin medieri spre transcendent, spre ceea ce nu există în lumea obiectivă, putînd, astfel, ignora (uneori și total) existentul care acționează determinativ asupra ei. Presiunea vieții materiale asupra conștiinței oamenilor se traduce în fapte de conștiință care, aparent paradoxal, nu conștientizează această presiune, întrucît atenția lor este îndreptată spre „dincolo", spre o direcție opusă. Determinantul ontologic este „substituit" de obiectul gnoseologic și, ca atare, este opacizat.

Reflectatul real — existența socială — este trecut, prin ceea ce este conștient în conștiința religioasă, în neant, pentru ca aceasta să se considere reflectare a neantului, a obiectului construit în laboratorul minții omenești și existent tot acolo, dar care se suprapune realului. Conștient, ideile religioase se „consideră" reflectări ale unei lumi care nu se află în lume.

Relația reală dintre existența socială și conștiința religioasă este înlocuită de una presupusă : conștiința religioasă s-ar afla în raport (de dependență) cu supranaturalul. Prima relație există efectiv, dar ea funcționează în mod inconștient. Trece prin conștiință fără a se conștientiza. De aceea, ea nu există pentru conștiință. Cea de-a doua nu este posibilă în realitate întrucît unul din termeni, supranaturalul, nu există, existența lui obiectivă fiind presupusă numai. Relația, de data aceasta, se află în conștiință (între actul credinței ca proces subiectiv real și obiectul credinței care se află tot în subiect) și este conștientizată. Pentru conștiința religioasă această relație există. Prin exteriorizarea obiectului credinței, relația, posibilă pentru conștiință, devine — tot pentru ea numai — și reală. Prin religie, omul se rupe de lumea reală pentru a se lega de lumea fantomelor. Idei omenești și reflectări ale lumii omului, ideile reli-

Scanned with OKEN Scanner

gioase se orientează, pînă la identificare, spre obiectul lor, creat de ele, existent prin ele, dar față de care acestea se consideră dependente. În consecință, deși reflex al condițiilor de viață, și tocmai pentru că în raport cu acestea rămîne un reflex, o reflectare, conștiința religioasă poate „face" istorie pe deasupra istoriei.

Asemeni altor forme de conștiință socială, ea „își *poate* închipui, într-adevăr, că este altceva decît cunoașterea practicii existente" [6]. Ea este însă singura dintre acestea care se consideră reflectarea unui inexistent. Considerîndu-se într-un raport de determinare cu această lume fictivă, ideile religioase pot întoarce spatele existenței, plutind, cumva, pe deasupra procesului istoric.

Dedublarea, pînă la opoziție, între determinant, pe care religia, ca efect, îl ignoră, și obiectul ei, pe care îl consideră cauza sa reală, explică marea inerție pe care o manifestă comparativ cu celelalte forme de conștiință socială.

Cum s-a arătat, în raport cu viața materială a societății, religia ocupă locul reflectantului. Întrucît obiectul ei nu există (în realitatea exterioară subiectivității umane), ea nu poate fi reflectare față de un asemenea obiect. Privit global, fenomenul religios este un mod *sui-generis* de re-producere a determinantului (existența socială) și de re-*producere* a obiectului. Reflectarea, în cazul acestuia din urmă, se realizează simultan (și succesiv) cu producerea lui.

Luînd în considerație o anumită idee religioasă și înaintînd din aproape în aproape pe filiera determinărilor nemijlocite, în principiu se poate ajunge pînă la ultima verigă, la condițiile concrete de existență care au prilejuit geneza credinței în supranatural. O asemenea explicație nu spune însă totul, întrucît obiectul analizei nu reprezintă cazul unei cauzalități liniare, univoce (cauză → efect / cauză → efect / cauză → ...). Sîntem, de fapt, în fața unui proces deosebit de complex, care ființează și se manifestă ca *sistem,* funcționînd, ca atare, prin participarea tuturor componentelor sale. „Prima" verigă din lanțul determinărilor succesive va demonstra că ideea despre supranatural — înțeleasă de oameni într-un anume fel în prima ipostază a istoriei sale — por-

[6] Idem, *Opere,* vol. 3, București, Editura politică, 1958, p. 32.

Scanned with OKEN Scanner

neşte din terenul vieţii reale. Instituită în baza determinantului, ideea religioasă nu dispare automat, ca urmare a faptului că obiectul ei nu există. Determinantul (viaţa materială) va funcţiona ca atare în continuare, întrucît, avînd structură proprie, se autoreproduce (relativ) ca invariant în conformitate cu exigenţele acesteia, pulsînd viaţa în ideea nou născută, care se va menţine. Viabilitatea ei se explică, deci, tot prin condiţiile de existenţă. Prin modul său de fiinţare, religia este existenţă subiectivă : ea trăieşte prin conştiinţa indivizilor. Sau, altfel spus, este conştiinţa acestora structurată într-un anume fel. Obiectul cunoaşterii religioase, supranaturalul, nu este transcendent, ci imanent acesteia. El nu exista ca atare în lume, dar fiinţează în conştiinţa oamenilor, ca fapt natural, specific acesteia pentru o anumită treaptă de dezvoltare istorică. Subiectul religios crede că acesta, supranaturalul, este altceva decît ideea pe care o are el despre supranatural. În fapt, existenţial, nu există nici o delimitare între „ideea despre“ şi „obiectul ideii“. Asemenea distincţii apar numai în analiză, avînd valoare operaţională.

Fiinţînd în conştiinţa indivizilor, prin ideile acestora, supranaturalul devine *obiect* pentru conştiinţa generaţiilor ce vin. Mai simplu spus, conştiinţa *religioasă* a generaţiei adulte reprezintă *obiectul* conştiinţei generaţiei tinere, ce urmează a se structura în forma conştiinţei religioase. Obiectul ideilor religioase *nu* există, dar obiectul conştiinţelor umane în curs de formare ca spiritualitate religioasă *există*. Este conştiinţa religioasă a generaţiei adulte.

Ideile despre supranatural nu sînt, deci, numai reflectări, produse epifenomenale, ci viaţă socială. Religia este proces social, care, ca atare, face corp comun cu sistemul social global. Ideile, credinţele sînt trăiri efective şi, în consecinţă, pot deveni şi devin obiect al conştiinţei ce se integrează în sistemul vieţii sociale.

Urmaşii — ca, dealtminteri, şi predecesorii — nu au şi nu vor avea experienţa supranaturalului ca atare. Credinţele lor despre lumea divină nu se instituie ca reflectări ale acesteia, ci ca verigi *consecutive* ideilor religioase *existente*.

Sîntem în prezenţa unui proces de reflectare a reflectării, şi nu a reflectatului *existent* nemijlocit, a existenţei sociale. Ideile religioase sînt *reflectări* ale vieţii mate-

Scanned with OKEN Scanner

riale, dar, totodată, manifestate ca fapt social, ca viață trăită, ele sînt și *obiect* pentru conștiința indivizilor care intră în contact cu cei care le vehiculează, raportîndu-se la ele (de regulă) prin asimilare, sau respingîndu-le. Prin dublul lor statut — de reflectant (în raport cu existența socială) și reflectat (ca obiect al reflectării realizate de noile generații) — ideile religioase manifestă atît dependență față de existența socială cît și capacitatea de a determina conștiințele indivizilor în formare, făcînd posibilă independența relativă.

Conștiința oamenilor se va structura și va funcționa în conformitate cu ideile predecesorilor. „Tradițiile tuturor generațiilor moarte — scria Marx în *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte* — apasă ca un coșmar asupra minții celor vii“ [7]. „Apăsarea“ se manifestă în forme variate. Necondiționat însă prin interiorizare, prin ceea ce am numi proces de subiectivare. Ceea ce trăiește ca sistem de idei la vechea generație, precum și obiectivările materiale corespunzătoare, devine, alături de celelalte condiții ale vieții sociale, obiect al conștiinței celor ce se formează.

Ideile religioase trăiesc în continuare ca fapte de conștiință, ipostaziindu-se în permanență cu fiecare generație : din *conștiință existentă* devin *obiect de conștiință,* pentru ca, asimilate, să ființeze în formă de *conștiință actuală.*

Preluate și retrăite, ele nu aduc în conștiința celor care le vor profesa și determinantul lor, cauza reală care le-a generat. Ruptura, realizată deja anterior, se adîncește și mai mult. Pentru că, dacă „inițial“ are loc geneza credinței despre supranatural, în momentul „secund“, retrăirea și restructurarea ideilor despre supranatural nu se mai desfășoară necondiționat în „apropierea“ condițiilor nemijlocite de existență. De data aceasta, gîndirea are deja premise de ordin spiritual pe care le prelucrează sau le reeditează. Și cum aceste premise „vorbesc“ *explicit* despre un (presupus) existent, lucrul gîndirii se va desfășura în jurul acestuia. În tot acest timp — secole, milenii — viața înaintează ; realitatea socială, ca orice alt domeniu existențial, se schimbă, se transformă în

[7] Idem, *Opere,* vol. 8, București, Editura politică, 1960, p. 119.

Scanned with OKEN Scanner

conformitate cu legile sale proprii, independent de ceea ce se petrece în conștiința oamenilor.

Așa, de pildă, pentru a lua un exemplu, disputa dintre apostolii Petru și Pavel, așa cum apare ea în textele *Noului Testament*, are rădăcini în viața reală. Existența socială a momentului precum și cea premergătoare sînt dătătoare de seamă în această privință. „Problema cea mai importantă care stătea în fața creștinismului la sfîrșitul secolului I și la începutul secolului al II-lea era dacă el trebuie considerat o ramură a iudaismului ori o religie nouă, independentă. De rezolvarea acestei probleme depindea dacă creștinismul va rămîne doar una dintre numeroasele secte ale iudaismului, ori va rupe complet toate legăturile cu acesta, va renunța la recunoașterea iudeilor drept «popor ales» și va trece la o largă propagandă printre păgîni. Numai această din urmă cale crea premisele pentru transformarea creștinismului într-o religie universală“ [8]. Marele semn de întrebare care se punea în fața noii religii era deci în legătură cu modul de convietuire al comunităților umane, cu structura etnică a popoarelor și raporturile dintre acestea.

O atare stare existențială va determina confruntări acute în sînul primelor comunități creștine. Tendința iudaizantă, de care este legat numele lui Petru, va face obiectul criticilor pauliene. „Atitudinea lui Petru, care... s-a ferit, de teama iudaizanților, de a mai mînca la mesele creștinilor dintre păgîni, a provocat mustrarea lui de către Apostolul Pavel“ [9]. Așa cum remarcă Archibald Robertson, „apostolii palestinieni îi stăteau lui Pavel în cale. Evanghelia sa nu era evanghelia lor, iar Hristosul său nu era Hristosul lor. El s-a ținut departe de ei atît cît i-a stat cu putință. Apoi a căutat să ajungă la o înțelegere cu ei. Și, cînd nu a reușit, i-a blestemat“ [10].

Dar nici celălalt curent nu s-a lăsat mai prejos în ceea ce privește consecvența și, în consecință, va recurge la anatemizarea tendinței pauliene. În *Epistola către romani*, Pavel este caracterizat ca apostol al păgînilor.

---

[8] I. A. Lențman, *Originea creștinismului*, București, Editura științifică, 1961, p. 165.

[9] *Istoria bisericească universală*, vol. 1 (1—1054), București, Editura Institutului biblic și de misiune ortodoxă, 1975, p. 52.

[10] Archibald Robertson, *Originea creștinismului*, București, Editura politică, 1958, p. 128.

Scanned with OKEN Scanner

în text, fiind vorba de o epistolă care ar fi fost scrisă de el însuşi, se vorbeşte la persoana întîi. Citäm din ediţia din 1939 : „Întrucît sînt apostolul păgînilor..." *(Romani,* 11, 13).

Analiza poziţiilor contradictorii dintre cele două tendinţe ar putea continua. Ne vom opri însă numai la istoria patimilor, aşa cum apare ea în textele *Noului Testament,* care îi dă prilej lui Kautsky să facă un lung comentariu : „Însăşi moartea pe cruce a lui Messia era o idee atît de străină gîndirii iudaice, care nu şi-l putea închipui pe Messia decît în toată splendoarea unui erou biruitor, încît trebuie să fi existat o întîmplare reală, moartea de martir a unui campion al cauzei, care să fi făcut o impresie neştearsă asupra aderenţilor săi, pentru a crea un teren propice pentru ideea mîntuitorului crucificat.

Cînd creştinii păgîni preluară tradiţia morţii pe cruce, au dat într-însa peste ceva ce nu le convenea : tradiţia spunea că Iisus fusese răstignit de romani în calitate de Messia iudeu, ca rege al iudeilor, va să zică ca luptător pentru independenţa iudeilor, ca uneltitor împotriva stăpînirii romane. După căderea Ierusalimului tradiţia aceasta devenea îndoit de incomodă. Creştinismul ajunsese la un antagonism deplin faţă de iudaism, în schimb voia să intre în relaţii bune cu autorităţile romane. Acum era vorba ca tradiţia să fie astfel deformată încît vina răstignirii lui Hristos să cadă de pe umerii romanilor pe cei ai iudeilor, iar Hristos însuşi să fie purificat nu numai de orice atitudine violentă, dar şi de orice atitudine iudeo-patriotică, antiromană" [11]. Aceste coordonate îi dau autorului prilejul de a constata influenţa romană şi cea iudaică în descrierea patimilor : „Istoria patimilor începe cu intrarea lui Iisus în Ierusalism. Este triumful unui rege. Populaţia îi iese înainte, unii aştern haine în drumul lui, alţii taie crengi de pe copaci pentru a le presăra în drumul lui, şi toţi strigă veselindu-se :

«Osana (ajută-ne) ! Bine este cuvîntat Cel ce vine întru numele Domnului. *Binecuvîntată este împărăţia ce vine a părintelui nostru David !»* *(Marcu,* 11, 9—10).

În felul acesta erau primiţi regii la iudei (Cf. *Regii,* 9, 13, despre Iehu)...

---

[11] Karl Kautsky, *Originile creştinismului,* Editura Partidului Social Democrat, 1945, p. 402—403.

Scanned with OKEN Scanner

Remarcabil, în istoria intrării, este însă faptul că evanghelia pune poporul să-l salute pe Iisus drept aducător al «împărăției părintelui nostru David», adică drept restabilitorul independenței imperiului iudeu. Iisus este deci prezentat... ca dușman al romanilor. Această ostilitate este în mod evident o relatare iudaică, și nu un produs al fanteziei creștine...

Iisus este arestat, este dus în palatul arhiereului și acolo i se intentează procesul :

«Arhiereii și tot sinedriul căutau împotriva lui Iisus mărturie ca să-L dea la moarte, dar nu găseau.

Căci mulți mărturiseau mincinos împotriva Lui, dar mărturiile nu se potriveau» (*Marcu,* 14, 55—56)... Abia Iisus se acuză, recunoscînd că el este Messia. Bine dar ce rost avea atunci tot aparatul de martori strîmbi, dacă această mărturisire ajungea pentru condamnarea lui Iisus ? Ei n-au alt rost, decît să demonstreze răutatea iudeilor" [12].

Ideea despre trimiterea lui Iisus de către sinedriu autorității romane, cu acuzarea de înaltă trădare față de Roma evidențiază, de asemenea, influența romană.

Modul în care se desfășoară judecata (Pilat se lasă influențat de masa celor adunați care, „uitînd" că numai cu o zi înainte îl întîmpinase pe Iisus ca pe un restaurator al regatului davidian, cere răstignirea), precum și binecunoscutul episod cînd procuratorul se spală pe mîini pun în evidență aceeași atitudine proromană. Batjocorirea lui Iisus de către soldații romani, biciuirea, crucificarea exprimă atitudinea antiromană. Învierea determină și ea reacții contradictorii, în care regăsim influența romană : Soldații „ajung" la adevăr — „Cu adevărat Fiul lui Dumnezeu era Acesta". (*Matei,* 27, 54) —, în timp ce arhiereii, „adunîndu-se ei împreună cu bătrînii și ținînd sfat, au dat bani mulți ostașilor.

Zicînd : Spuneți că ucenicii Lui, venind noaptea, L-au furat, pe cînd noi dormeam". (*Matei,* 28, 12—13).

Toate ideile religioase se raportează la supranatural făcînd din ideile anterioare obiect al prelucrărilor și interpretărilor. Înțelegerea divinității în viziunea pauliană are loc *prin raportarea la tendința* ce ținea de vechea religie iudaică și nu ca rezultat al unui act de revelație, așa cum se pretinde. *Obiectul* comentariului său este

[12] *Ibidem,* p. 403, 404, 405.

Scanned with OKEN Scanner

conținutul Legii vechi, pe care o *găsește* în scrierile *Vechiului Testament* și practicată de creștinii iudei, și nu lumea supranaturală. După cum și invers : *obiectul* gîndurilor atribuite lui Petru îl constituie *modul în care înțelege Pavel noua credință*. Atît și nimic mai mult. Nimic mai mult, pentru că dincolo de acestea nu există un obiect al lor. Viața reală privită în toată complexitatea ei nu reprezintă centrul de interes pentru desfășurarea discursului religios. Dacă cele relatate s-au petrecut sau nu realmente nu intră în sfera exigențelor credinței în supranatural. Realitatea este ignorată sau astfel prelucrată încît totul să vină în întîmpinarea cerințelor structurii religioase date. Revenind la momentul judecării lui Iisus, aflăm că „rolul pe care i-l acordă Matei (lui Pilat *n.n.*) este de-a dreptul ridicol. Un judecător roman, un reprezentant al împăratului Tiberiu, stăpîn peste viață și moarte, care se roagă de o adunare populară din Ierusalim să-i permită să achite pe un acuzat, și care răspunde la strigătele ei de refuz : Ei, ucideți-l, dar eu nu sînt vinovat !

Rolul acesta se potrivește cu figura istorică a lui Pilat ca nuca în perete. Agrippa I îl numește pe Pilat, într-o scrisoare adresată lui Philo, «un caracter neînduplecat și de o brutalitate lipsită de orice considerație», și-l acuză de «corupție, violențe, tîlhării, maltratări, jigniri, *execuții necontenite fără judecată,* cruzimi nesfîrșite și insuportabile».

Brutalitatea și lipsa lui de considerație dădură naștere unor stări atît de groaznice, încît se sesiză chiar și guvernul central roman și îl rechemă (36 d. Hr.).

Și tocmai acest om să fi manifestat față de trădătorul proletar Iisus un simț al dreptății și o blîndețe atît de excepțională, întrecute doar, spre nenorocul acuzatului, de o slăbiciune de-a dreptul neroadă față de popor !

Evangheliștii erau prea neștiutori pentru a fi izbiți de aceste considerente..." [13].

Dacă nu știau *ce s-a petrecut real,* știau, în schimb, *ce trebuia spus* despre Iisus. Nu pentru că ar fi cunoscut o asemenea realitate, ci pentru că au cunoscut textele *Vechiului Testament,* care grăiau că din neamul

---

[13] *Ibidem,* p. 408—409.

Scanned with OKEN Scanner

lui David se va naște cel care va aduce mîntuirea poporului evreu.

Cele spuse despre Iisus sînt departe de realitățile concrete relatate (ca în cazul lui Pilat). Dar nu întru totul rupte de condițiile epocii. Pentru a învinge, noua credință trebuia să țină seama de autoritățile romane, trebuia, mai ales, să țină seama de spiritul, mentalitățile acelora care trebuiau convertiți, așa-zișii păgîni.

Mecanismul trecerii credinței și a ideilor despre supranatural din ceea ce am numit *conștiință existentă* (trăită, profesată de o generație anume) în *obiect al conștiinței* în formare explică, între altele, continuitatea fenomenului religios, mișcarea lui istorică pe un drum relativ propriu.

Continuitatea se manifestă mai ales în sînul aceleiași credințe prin reeditarea relativ stereotipă a sistemului de idei și practici elaborate la un moment dat, dar și în cazul trecerii de la o religie la alta, deși în asemenea situații este vorba, mai ales, de momentul discontinuității. Continuitatea, în acest caz, se realizează prin reproducerea structurii religioase fundamentale (raportul *om-divinitate*), iar discontinuitatea, prin modul concret de înțelegere, respectiv, de funcționare a acestei structuri.

Capacitatea religiei de a se desprinde de real și de a face din corpul său doctrinar, din sistemul de practici cultice etc. obiect al propriului discurs explică arhitectonica deosebit de complexă la care ajunge în cursul devenirii istorice și prin care viețuiește în mod specific. Dacă în reflectarea „primară" (raportul existență socială-conștiință religioasă) omul își reproduce condiția sa *nemijlocită* prin structura religioasă, în reflectarea „secundară" el reproduce condiția sa de subiect *religios*. Altfel spus, supranaturalul reflectă de data aceasta situația omului ca ființă care crede în supranatural. Reproducînd ipostaza religioasă a omului, supranaturalul însuși se „manifestă" ca ființă religioasă. Divinul se comportă tot așa cum procedează omul ca subiect credincios : instituie fetișuri acordînd proprietăți metafizice unor lucruri fizice așa cum am arătat cu alt prilej referindu-ne la evenci ; înfricoșat de puterea unor forțe ostile, recurge, precum omul, la descîntec și magie * ;

* Tiamat, divinitatea primordială despre care vorbește poemul *Enuma elish*, rostește descîntece pentru a-l face pe Kingu cel mai mare în adunarea zeilor, iar în luptă împotriva lui Marduk „rostește descîn-

Scanned with OKEN Scanner

aduce jertfe sau reprezintă sacrificiul * ; devine preot ** ; se manifestă ca rugăciune ***, sau se roagă ****.

4. Religia ca formă de înstrăinare

Instituindu-se în prelungirea naturii, omul o supune procesual, adaptînd-o propriei sale naturi. Transformînd realitatea existentă, el creează, într-un îndelungat proces istoric, o realitate nouă, lumea valorilor, prin care supraetajează mediul natural şi îl perfecţionează pe cel social. Prin făptuirea valorilor economice, tehnice, morale, cognitive, artistice etc., fiinţa umană se „smulge" necesităţii naturale, statuînd un cîmp de acţiune specific existenţei sale.

Naşterea unei valori semnifică o cucerire a umanului. Nu neapărat şi o victorie. Dar oricum, o cucerire, pentru că valoarea, oricare ar fi ea, este rodul efortului desfăşurat de omenire (al unei comunităţi determinate) într-un anume moment dat al istoriei sale. Prin creaţie, omul se traduce într-o realitate nouă, originală. El „transferă" în aceasta ceea ce este mai uman în el, acel „ce" prin care s-a îndepărtat cel mai mult de originile sale ancestrale şi prin care face dovada libertăţii sale.

Creaţia valorilor reprezintă aşa-numitul proces de *obiectivare*. Odată născută, valoarea trăieşte o istorie proprie, independentă de cel care i-a dat viaţă ; deşi acesta a pus în ea sufletul său. Ceea ce a fost subiectiv a devenit şi trăieşte ca ceva obiectiv.

Lumea valorilor constituie baza formării fiinţei umane, a noilor generaţii. Ceea ce a fost obiectivat va trăi numai în măsura în care va fi interiorizat de restul societăţii, de noile generaţii. Şi invers ; nu este posibilă o nouă

---

tecul" şi „sloboade formula magică" ; după cum va proceda şi acesta (vezi V. Kernbach, *Miturile esenţiale*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1978, p. 28, 32).

* În credinţele vedice există mitul după care „Creaţia propriu-zisă este rezultatul unui sacrificiu cosmic. Zeii sacrifică «Omul»" (M. Eliade, *op. cit.*, vol. 1, p. 235) ; Iisus se sacrifică pentru crearea unei lumi noi etc.

** Agni, divinitate indiană, este denumit în Rig-Veda zeul-preot.

*** Divinitatea vedică Brahmanaspati este „stăpînitorul rugăciunii sau al incantaţiei" (S. A. Tocarev, *op. cit.*, p. 286).

**** Iisus se roagă tatălui ceresc în grădina Ghetimani înaintea patimilor.

Scanned with OKEN Scanner

obiectivare fără, ca mai întîi, să nu fi fost asimilate valorile preexistente.

Societatea, privită într-o anumită secvență a existenței sale, este ansamblul interacțiunilor umane în cadrul cărora indivizii (grupuri, clase, comunități) creează și profesează anumite valori. În mișcarea sa istorică societatea se manifestă ca proces continuu în care are loc, alternativ, obiectivarea și subiectivarea cu fiecare generație. Și cum fiecare nouă generație aduce prin crearea de noi valori un plus față de cele moștenite, procesul istoric se realizează, în ultimă instanță, ca *progres*.

Dezvoltarea istorică se desfășoară în mod contradictoriu, ca oricare altă formă a devenirii. Nu orice pas în supunerea lumii existente și supraetajarea ei prin valori este urmat automat de o dezvoltare corespunzătoare a omului, a ființei lui. Linia progresului social nu coincide cu linia progresului ființei umane. Omul real, concret nu cîștigă întotdeauna și necondiționat de pe urma efortului realizat ca proces de obiectivare. Acționînd ca ființă socială din perimetrul societății împotriva mediului natural, omul a reușit treptat să controleze zone tot mai largi ale acestuia. Dar, paradoxal, cu cît a înaintat mai mult prin obiectivare, deci cu cît s-a îndepărtat de originea sa naturală manifestîndu-se ca ființă socială, cu atît s-a săpat între el și societate o prăpastie tot mai adîncă. În fața omului s-a creat un al doilea front — cel social, el părînd a fi, cumva, o existență oarecare strivită în vîrtejul de la confluența determinismului natural și a celui social. Iar absurdul constă în faptul că determinarea inumană pe care o suportă din partea socialului se întemeiază, dintr-un anume punct de vedere, pe libertatea cîștigată în raport cu determinismul natural.

Omul, care părea a fi „efortul“ suprem al dezvoltării naturii, este dominat, subordonat mediului social, acelui mediu care l-a „smuls“ din fauna globului ; omul, căruia natura „i-a lăsat“ sarcina de a-i încununa opera, este la discreția stihiilor sociale ; omul, în jurul căruia marii filantropi au creat un cult, este, de fapt, nefericit, oprimat, zdrobit. Și ceea ce este mai paradoxal, dacă se poate face o ierarhie a paradoxurilor, se manifestă în faptul că cu cît civilizația ca operă a omenirii atinge trepte tot mai înalte, cu atît procesul de subordonare a omului față de forțele sociale exterioare lui este mai

Scanned with OKEN Scanner

accentuat. Dezvoltarea maximă a acestui conflict va fi atînsă, după cum au constatat Marx și Engels, în societatea capitalistă. De aceea, ne vom opri asupra modului în care procesul de obiectivare funcționează ca înstrăinare în această societate, întrucît (prin implicație, și precizările ce se impun) cele constatate în acest caz au valoare și pentru orînduirile care au precedat-o.

Societatea în care totul se mișcă în jurul banului se caracterizează prin generalizarea producției de mărfuri. Producția destinată schimbului atinge punctul său culminant : în universul mărfurilor, care se învîrt unele în jurul altora, se ciocnesc și se transformă reciproc, în acest vîrtej, aparent neguvernat de vreo lege, este atras și omul — forța lui de muncă devine o marfă. Rostul acestei mărfi este să producă alte mărfuri.

În actul muncii, omul nu produce obiecte care să-l intereseze nemijlocit, care să-i satisfacă trebuințele sale. Produsul muncii este destinat altuia. De aceea, de îndată ce a fost realizată, marfa va lua drumul pieții, dovedindu-și prin aceasta independența totală față de creatorul ei. S-ar părea, însă, că ea depinde de posesorul ei, patronul ; ca stăpîn al mijloacelor de producție el este și proprietarul ei. Acesta n-a urmărit nici el realizarea mărfii cu scopul ca ea să-i satisfacă prin valoarea de întrebuințare anumite cerințe personale. Pe el nu-l interesează corpul produsului. Scopul producerii este altul : vînzarea în vederea realizării unui cîștig, respectiv, transformarea valorii nou creată de muncitor în timpul producției, și neplătită acestuia, în bani lichizi.

Intrată în lumea pieții, marfa începe să-și manifeste independența, neaparentă pînă acum, și față de posesorul ei, vînzîndu-se nu după voia acestuia, ci după valoarea care îi este imanentă și în funcție de jocul cererii și al ofertei. Marfa are proprietar, dar nu stăpîn. Așadar, în raport cu oamenii, lucrurile create de aceștia par a avea o voință proprie, capricioasă, care nu poate fi supusă controlului creatorilor și posesorilor lor.

Procesul nu se încheie însă cu aceasta. Bunurile realizate nu dispar din lumea oamenilor. Asemenea lui Lucifer, ele se întorc împotriva celor care le-au dat naștere.

Lipsit de proprietate, de mijloace de subsistență, omul muncii este determinat cu necesitate să-și vîndă în con-

Scanned with OKEN Scanner

tinuare forța de muncă. Proprietarul mijloacelor de producție, capitalistul, nu cumpără această marfă de dragul asigurării existenței muncitorului, ci pentru că prin munca depusă de acesta se realizează plusvaloarea. Transformarea mărfurilor în bani prin actul vînzării face posibilă reluarea procesului de producție capitalist. Datorită relațiilor de producție de tip capitalist, omul muncii, creatorul valorilor materiale, acela care, într-un fel, ține pe umerii săi întreaga societate, își creează în mod necesar condițiile propriei sale înrobiri. Rezultatul muncii se întoarce împotriva celui ce muncește. „În procesul de producție membrii societății adaptează (creează, transformă) produsele naturii la nevoile omului... În producție se obiectivează persoana..." [1]. Individul și-a prelungit existența în produsele sale, „există" prin ele. „Muncitorul — scrie Marx — își pune viața în obiect" [2]. Obiectivarea funcționează însă ca proces de înstrăinare : produsele în care s-au obiectivat atributele oamenilor vii se transformă în forțe potrivnice acestora.

În procesul creației omul se pierde pe sine, se epuizează pentru făurirea unei lumi antiumane ; el nu se recunoaște în această lume căreia i-a dat viață. Forțele creatoare se cheltuiesc, se uzează, se distrug, pentru a se crea forțe străine omului, forțe care îi prelungesc starea de inautenticitate umană. Omul nu mai este pe deplin om pentru că nu trăiește în condiții întru totul omenești. El nu contează ca persoană, ca ființă concretă, pentru că lumea în care își duce viața, o lume construită de el, nu funcționează în așa fel încît să vină în întîmpinarea ființei sale. Nu produsele muncii constituie mijloace pentru asigurarea unor condiții de viață omenească, ci viața oamenilor devine mijloc prin care se realizează produsele. Existența muncitorului își are rațiune numai în raport cu cerințele capitalului ; ceea ce este omenesc, creator, potențialitate devine realitate numai în măsura în care folosește capitalului.

Cu cît gradul exploatării muncitorului este mai mare, cu atît și înstrăinarea este mai accentuată, cu atît se epuizează omul muncii, consolidînd și sporind lumea

---

[1] Marx-Engels, *Opere*, vol. 13, București, Editura politică, 1962, p. 662—663.

[2] Idem, *Scrieri din tinerețe*, București, Editura politică, 1958, p. 551.

Scanned with OKEN Scanner

vrăjmașă ființei lui. „Cu cît muncitorul produce mai mult, cu atît are de consumat mai puțin ; cu cît produce mai multe valori, cu atît mai depreciat și mai lipsit de demnitate devine el însuși ; cu cît e mai bine format produsul său, cu atît mai deformat este muncitorul ; cu cît mai civilizat e obiectul său, cu atît mai aproape de barbarie este propria lui stare ; cu cît mai puternică este munca sa, cu atît mai neputincios devine muncitorul ; cu cît mai ingenioasă devine munca lui, cu atît mai mare devine sărăcia spirituală a muncitorului și sclavia lui față de natură... Este adevărat că munca produce lucruri admirabile pentru cei bogați, dar pentru muncitor produce privațiuni ; ea produce palate, dar și colibe pentru muncitori, produce frumusețe, dar tot ea îl schilodește pe muncitor. Ea (economia politică — *n.n.*) înlocuiește munca manuală cu lucrul mașinii, dar în același timp reduce la muncă barbară o parte din muncitori și transformă în mașini cealaltă parte. Ea produce inteligență, dar și debilitate mintală, cretinism pentru muncitor“ [3].

Situația descrisă mai sus este posibilă deoarece, într-un fel sau altul, totul se măsoară prin bani și se transformă în bani. „Burghezia a desființat, pretutindeni unde a ajuns la putere, toate relațiile feudale, patriarhale, idilice. Ea a rupt fără milă pestrițele legături feudale care-l legau pe om de «superiorul său firesc» și nu a lăsat altă legătură între om și om decît interesul gol, decît neîndurătoarea «plată în bani peșin». Ea a înecat fiorul sfînt al extazului pios, al entuziasmului cavaleresc, al sentimentalismului micului burghez în apa înghețată a calculului egoist. Ea a făcut din demnitatea personală o valoare de schimb și în locul nenumăratelor libertăți dobîndite și chezășuite de hrisoave ea a pus *unica* libertate, lipsită de scrupule, a comerțului. Într-un cuvînt, ea a pus, în locul exploatării voalate de iluzii religioase și politice, exploatarea deschisă, nerușinată, directă și brutală.

Burghezia a despuiat de aureola lor toate activitățile pînă atunci venerabile și privite cu smerenie. Ea a

---

[3] *Ibidem*, p. 552—553.

Scanned with OKEN Scanner

transformat pe medic, jurist, preot, poet, om de știință în muncitorii ei salariați“ [4].

Înstrăinarea omului se manifestă prin capital, ia forma banului, noul zeu al societății moderne. Toate eforturile, năzuințele, întreaga varietate a aptitudinilor omenești se dizolvă, dispar, se topesc în bani. Banii sînt forța concentrată a omenirii în formă înstrăinată. „Aurul — spune Balzac — este întruchiparea tuturor forțelor omului“ [5].

Fiind cristalizarea capacităților umane, aurul le conține în mod universal, și poate oricînd să le afirme. Transmiterea trăsăturilor omenești aurului, dizolvarea diferitelor aptitudini ale oamenilor în aur nu este altceva decît sărăcirea ființei umane, sacrificarea ei pe altarul noului zeu. Ființa umană își pierde personalitatea în timp ce lucrul, obiectul fără inimă și suflet, concentrează în esența sa virtuțile oamenilor. Cine posedă acest lucru posedă, în același timp, toate trăsăturile și aptitudinile umanității, chiar dacă posesorul nu are asemenea aptitudini. „Aurul — spune același observator, care a fost Balzac — conține în el, în germene, totul și poate transforma totul în realitate“ [6].

Marx îl citează pe Shakespeare, care, în *Timon din Atena,* a intuit în mod genial capacitatea miraculoasă a banului de a transforma, asemenea baghetei fermecate, înfățișarea lucrurilor :

„Cum ? Aur ? Lucitor ? De preț ? Nu, zei,
Nu m-am rugat degeaba. Rădăcini !
Atît cît este-aici va preschimba
În alb ce-i negru și-n frumos ce-i hîd ;
Ce-i rău va face bun ; ce-i josnic, nobil ;
Bătrînii vor fi tineri, iar cei lași,
Viteji neîntrecuți. Cum, zei ? De ce ?
Un pumn va vinde preoți și argați
Și perna o va smulge de sub capul
Unui erou. Acest sclav arămiu
Desferecă și ferecă religii ;
Pe blestemați îi binecuvîntează ;

---

[4] Marx-Engels, *Opere,* vol. 4, București, Editura politică, 1958, p. 468—469.
[5] Balzac, *Opere,* vol. 1, București, ESPLA, 1955, p. 262.
[6] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

Dă leprei nuri ; cinstește pe tîlhari
Cu cinuri și-nchinare și-i așează
În rîndul senatorilor ; tot el
I-aduce-un nou bărbat vădanei slute
Și-nmiresmează ca pe-o zi de mai
Pe-aceea ce deschide-atît de larg
Buboaiele și bolnița. Lut scîrnav,
Codoașă a omenirii ce stîrnești
Dihonii și războaie-ntre popoare“ [7].

Banul are puterea de a transforma totul pentru că el este puterea concentrată a omenirii. „Această putere *divină* a banilor rezidă în *esența* lor, ca *esență* generică înstrăinată, care alienează și se alienează, a omului. Ei sînt *capacitatea* înstrăinată a *omenirii*“ [8].

Esența existenței umane este munca ; omul este o specie muncitoare. Munca este rădăcina tuturor aptitudinilor și capacităților ființei umane. Dar, aceeași organizare socială bazată pe proprietatea privată, care a ridicat împotriva omului propriile sale produse, va denatura munca însăși. „Munca îi este *exterioară* (*äusserlich*) muncitorului adică nu ține de esența sa, ...el nu se afirmă, ci se neagă în munca sa, nu se simte mulțumit, ci nefericit, nu-și desfășoară liber energia fizică și spirituală, ci își mortifică trupul și-și distruge spiritul“ [9].

Munca, prin care omul se afirmă ca om, diferențiindu-se de restul lumii, prin care transformă natura în conformitate cu trebuințele sale, devine, în condițiile exploatării ei de către cei care nu muncesc, izvor de suferință și mizerie, de chin și abrutizare pentru cei ce muncesc. Prin muncă omul se diferențiază ca specie biologică devenind ființă socială, dar munca nu este afirmarea esenței sale, obiectivarea liberă a capacităților lui ca ființă superioară, ci un mijloc de existență. „Ea nu este satisfacerea unei trebuințe, ci doar un *mijloc* pentru a satisface trebuințele în afara ei“ [10]. Exploatatul nu simte bucuria muncii, nu simte plăcerea creației, realizarea capacităților personale. Caracterul străin al

---

[7] Shakespeare, *Opere*, vol. 10, București, ELU, 1962, p. 587—588.
[8] Marx-Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Editura politică, 1968, p. 604—605.
[9] *Ibidem*, p. 553.
[10] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

unei astfel de munci „apare limpede în faptul că, de îndată ce nu există o constrîngere fizică sau de altă natură, oamenii fug de muncă la fel ca de ciumă“ [11]. În consecință, se ajunge la „rezultatul că omul (muncitorul) se mai simte acționînd liber doar în funcțiile sale animalice — mîncatul, băutul și procrearea, sau cel mult și în folosirea locuinței, a podoabelor etc. —, pe cînd în funcțiile sale umane el se simte numai animal. Ceea ce e animalic devine uman, iar ceea ce e uman devine animalic“ [12]. Orînduirea capitalistă și-a desăvîrșit opera.

Ne-am oprit mai îndelung asupra înstrăinării economice — și, din păcate, nu am putut desfășura analiza pînă în zilele noastre — pentru că înstrăinarea religioasă este, într-un fel, un *analog* al ei, putînd fi, ca atare, mai bine înțeleasă, dar, mai ales, pentru că înstrăinarea religioasă își are *temeiul* în forma economică a înstrăinării și reprezintă pentru aceasta o *condiție favorizantă*.

Funcționalitatea religiei ca sistem social rezidă în situația existențială profund contradictorie a omului: pentru a trăi ca ființă superioară, acesta a trebuit să-și edifice propria existență; dacă ar fi cedat în acest efort, resemnîndu-se, ar fi rămas la nivelul condițiilor biologice de existență și, ca atare, n-ar fi fost capabil să producă religia. Lupta s-a desfășurat însă în condiții care au limitat posibilitatea omului de a se institui ca ființă superioară pe măsura esenței sale. Deși subiect conștient, activ, transformator, el s-a văzut mereu învins și, pentru că n-a reușit întru totul prin luptă, a recurs și la strategia religioasă ca o modalitate în plus, crezută de el mai eficientă, pentru împlinirea ființei sale.

În faza de început a istoriei lui, omul s-a găsit ca om, descoperindu-se ca altceva decît restul lumii. Despărțirea de animalitate s-a desfășurat însă ca proces spontan. Gîndirea, proprie numai lui, este implicată în această devenire ca produs și condiție, și nu ca forță demiurgică. Omul, am spune, s-a constatat ca fiind altceva decît restul viețuitoarelor numai după ce s-a despărțit de acestea. El se va trezi ca om, fără a se descoperi ca atare dintru început, găsindu-se ca om după ce devenise

---

[11] *Ibidem.*
[12] *Ibidem*, p. 554.

Scanned with OKEN Scanner

om. Cucerirea acestei condiții, menținerea și, în ultimă instanță, înălțarea ei reprezintă, cum spuneam, rezultatul efortului titanic în confruntarea cu natura.

Într-o a doua fază a existenței sale, cînd conștiința, dezvoltîndu-se, funcționează tot mai mult reflexiv, omul va constata că „nu s-a găsit încă pe sine“ (Marx), că modul în care-și ducea viața nu era pe deplin omenesc, nu corespundea esenței sale virtual multilaterale. În această etapă, cînd el gîndește nu numai la lucrurile din afară pentru a-și instrumenta acțiunea, ci se gîndește tot mai mult și pe sine și odată cu sinele său gîndește propria sa gîndire, el va constata că este o ființă nerealizată și, ca atare, va fi nevoit să recurgă la strategia religioasă.

În devenirea ce va avea loc de aici înainte ar fi normal ca omul să se găsească tot mai mult ca om ca urmare a perfecționării efortului său creator. Progresul istoric nu se realizează univoc, rectiliniu, ca să se poată vorbi de o înălțare neîntreruptă a ființei umane. Au loc restructurări ale sistemului social dintre care cea mai semnificativă se datorează instituirii proprietății private asupra mijloacelor de producție. Raportul *om-om* funcționează, de acum, ca raport *exploatat-exploatator*. Procesul de obiectivare se desfășoară ca proces de înstrăinare. În această ipostază, va spune Marx, omul s-a pierdut ca om. Și se va pierde tot mai mult întrucît înstrăinarea se generalizează și se adîncește necontenit, pentru a se manifesta în formele cele mai acute în societatea capitalistă. Dacă omul nu poate fi om decît în cadrul vieții sociale și devine un simplu viețuitor în afara acesteia, nu este mai puțin adevărat că orînduirea capitalistă îl aduce într-o situație inumană, obligîndu-l să se comporte asemenea viețuitoarelor din junglă : „Homo homini lupus“ va zice filozoful englez Hobbes, surprinzînd modul de desfășurare a raporturilor *dintre* oameni care nu mai apar ca raporturi între *oameni*.

Dezumanizarea este împinsă însă și mai departe. Ființa umană este redusă la o treaptă și mai joasă decît cea a necuvîntătoarelor ; ea este trecută în lumea neînsufletită a lucrurilor. Comparînd situația omului muncii în societatea feudală cu cea a muncitorului în capitalism, Engels constată că ultimul este redus la nivelul obiectelor neanimate. „Stăpînul iobagului — scrie el în *Si-*

Scanned with OKEN Scanner

tuația clasei muncitoare din Anglia — era un barbar, el își considera sluga ca pe o vită ; stăpînul muncitorului este civilizat, el îl consideră pe acesta ca pe o mașină“ [13]. Numai sclavagismul a mai manifestat o atitudine similară față de om : sclavul era considerat un instrument vorbitor.

Dar capitalismul nu se lasă mai prejos nici față de sclavagism, orînduire în care, cel puțin, raporturile de robie erau deschise, fățișe. Valoarea omului din societatea capitalistă nu rezultă din capacitățile lui omenești, ci din faptul că el este o marfă de un tip deosebit, care, consumată în producție, satisface legile imanente ale capitalului. Dacă în antichitate sclavul era pentru stăpîn un instrument vorbitor concret, o ființă cu care interacționa nemijlocit, în capitalism, muncitorul apare în fața exploatatorului ca o cifră abstractă (prețul valorii forței de muncă), ce conține în sine potența amplificării (plusvaloarea), cifră care, în același timp, este prețul existenței omului ca individ. El devine în calculele egoiste ale exploatatorilor o „ființă lipsită de simțuri și de trebuințe“, iar activitatea sa se transformă într-o „abstracție pură a oricărei activități“ [14]. Raporturile concrete, omenești, cu toată bogăția și varietatea lor, sînt veștejite pe solul producției capitaliste, iar cei doi termeni ai relației nu mai apar ca oameni, ci, cum spune Engels în lucrarea mai sus amintită, fabricantul este „capitalul“, muncitorul este „munca“.

Și dacă firesc a fost ca omul care nu s-a găsit pe sine (în societatea primitivă) să recurgă la demersul religios — sperînd că astfel se va găsi —, este cu atît mai imperios ca religia să capete amploare pentru omul acelei perioade (sclavagism) în care s-a pierdut. Pierdut în lumea în care trăiește, el va încerca să se recîștige în lumea fanteziei, trăind în fantezie o existență pe care cea reală i-o refuză. Nefericit și oropsit în sistemul relațiilor practice, omul își caută siguranța gîndind la părintele ceresc prin care, speră, va fi fericit. „Fericiți voi cei săraci, că a voastră e împărăția lui Dumnezeu.

Fericiți voi care flămînziți acum, că vă veți sătura. Fericiți cei ce plîngeți acum, că veți rîde.

---

[13] Marx-Engels, *Opere*, vol. 2, București, ESPLP, 1958, p. 426.
[14] Idem, *Scrieri din tinerețe*, București, Editura politică, 1968, p. 588.

Scanned with OKEN Scanner

Fericiți veți fi cînd oamenii vă vor urî pe voi și vă vor izgoni dintre ei, și vă vor batjocori și vor lepăda numele vostru ca rău din pricina Fiului Omului.

Bucurați-vă în ziua aceea și veseliți, că, iată, plata voastră multă este în cer" (*Luca*, 6, 20—23).

Dar, vor fi fericiți și cei avuți ? Dacă plata lor din cer nu va fi, întrucît nu au îndurat sărăcia pe pămînt, ei vor putea, în schimb, să-și plătească cerul aici, pe pămînt, cu cele agonisite pe pămînt *. Practica indulgențelor reprezintă numai un moment din istoria religioasă a omenirii. Dar ea este, într-un fel semnificativă pentru întreaga istorie în ceea ce privește situația amintită mai sus. „Fraților — se adresează mulțimii unul din vînzătorii peticelor de hîrtie, prin intermediul căruia vorbește, de fapt, marele scriitor flamand de Coster, ridiculizînd și țintuind practica indulgențelor —, cumpărați indulgențe ; împărțim pentru crusados, pentru guldeni, pentru bani din Englitera. Primim și mărunțiș. Cumpărați ! Cumpărați ! Aici e prăvălie sfîntă. Avem marfă și pentru săraci și pentru bogați ; dar, din nenorocire, pe datorie nu putem da, fraților, căci a cumpăra și a nu plăti cu bani peșin este o nelegiuire în fața Domnului" [15]. Lăsînd de o parte monstruozitatea faptului, care a fost posibil în condițiile generalizării relațiilor de schimb, cînd între om și om nu a mai rămas nici o legătură decît „interesul gol", decît „neîndurătoarea plată în bani peșin", este de reținut că, într-o formă sau alta, omul se caută în lumea cerului și s-ar vrea acolo cu ajutorul fantomelor din spiritul său pentru că lumea în care trăiește îi este străină. Înstrăinarea economică se prelungește în mod necesar în fantasticul religios, în conștiința despre existența supranaturalului și în practicile desfășurate în raport cu el.

Dar religia este ea însăși înstrăinare. Omul creează lumea spiritelor nu *ex-nihilo*, ci descoperindu-se pe sine, atît cît a fost și cît a putut descoperi. El transformă propriile sale atribute și le transferă spiritelor, în a

---

* De fapt, ideea despre fericirea din ceruri va fi restructurată chiar în perioada elaborării textelor care vor fi canonizate. „Fericiți cei săraci *cu duhul*, că a lor este împărăția cerurilor" *(s.n.)*, va grăi *Evanghelia de la Matei* (5, 3).

[15] Charles de Coster, *Ulenspiegel*, București, ESPLA, 1955, p. 135.

Scanned with OKEN Scanner

căror existență obiectivă crede, înstrăinîndu-și propria sa ființă.

Cunoscînd lumea din jur, omul s-a cunoscut și pe sine. Efortul său cognitiv se va finaliza — desigur, într-un proces istoric îndelungat — într-un tablou prin care va cuprinde, mai mult sau mai puțin adecvat, ființa sa, atributele sale fizice și spirituale. Desfășurată ca proces subiectiv, cunoașterea se finalizează în sistemul noțiunilor care surprind, relativ obiectiv, însușirile și capacitățile sale, procesele cognitive, afective, volitive etc. Realizările pe această direcție reprezintă valori autentice, împlinite în baza efortului său. Noțiunile abstracte, care pornesc de la dimensiuni reale ale ființei sale, fie ele fizice sau psihice, de la situații trăite etc., se desprind de acestea, pentru a se statua ca idei pure, devenind, ca atare, mai eficiente în cunoaștere. Desprinderea se poate adînci însă pînă la ruperea totală a noțiunilor respective de obiectul lor. Cum orice idee se referă la altceva decît la ea, și cele care s-au rupt de obiectul real se vor referi la un obiect presupus a fi în realitate, dar inexistent în fapt.

La începutul procesului de distanțare efectivă, presupusele realități nu sînt cu totul independente de lumea concretă. Cum am arătat, în cazul fetișismului și al celorlalte forme arhaice de religie, supranaturalul se află în legătură cu realitățile nemijlocite. Ulterior, obiectul noțiunilor care au pornit în autoconstrucția lor de la dimensiuni și situații reale va fi considerat, ca atare, întru totul independent față de lumea reală.

Oamenii au aflat despre ei că sînt inteligenți, șireți, ingenioși, buni, blînzi, răi, modești, miloși, perseverenți, iubitori de adevăr, curajoși, luptători etc., fixînd constatările lor în noțiuni și idei de-sine-stătătoare. „Memoria", de pildă, este o noțiune care desemnează capacitatea intelectuală a omului de a întipări și conserva rezultatele experienței sale cognitive și de a le reactualiza prin recunoaștere sau reproducere. Pentru greci, ea era o divinitate alegorică. Este mama celor nouă muze. Recunoștința este un sentiment, o dispoziție afectivă favorabilă, manifestată de un subiect în raport cu altul de la care primul a beneficiat ceva. În sistemul acelorași credințe, ea este însă o divinitate, reprezentată ca o femeie. Înțelepciunea, Adevărul, Prietenia, Virtutea, Vo-

Scanned with OKEN Scanner

luptatea, Sărăcia, Foamea, Discordia, Prudența, Justiția, Bătrînețea, Forța ș.a. sînt considerate existențe supranaturale. Ele nu sînt însă altceva decît proiecții ale unor stări, atribute, manifestări proprii omului. Ceea ce ține de acesta este transferat în afara lui și fixat într-o existență anume, de-sine-stătătoare.

În cazul acestui grup de divinități putem surprinde faptul că gîndirea umană — structurată în forma conștiinței religioase și care, ca atare, structurează idei religioase — operează, pe de o parte, prin *abstractizare* — făcînd astfel posibilă transferarea atributelor omenești * în lumea existențelor fictive —, iar pe de alta, prin *analiză*, prin distingerea unor atribute anume, care vor fi reținute separat de celelalte. De aceea, divinitățile construite pe această cale vor fi sărace în determinări ; ele sînt, am spune, unilaterale. Numai luîndu-le în totalitatea lor, reunindu-le prin gîndire, deși ele „sînt" entități separate, am putea regăsi, într-o asemenea imagine mozaicată, profilul relativ complex al ființei umane.

Alte divinități semnifică situații și realități mai complexe ce decurg din natura ființei umane, o exprimă sau sînt legate de ea. Asemenea divinități, caracterizate prin trăsături multiple, vor fi însoțite de altele, de regulă din rîndul celor la care ne-am referit mai sus, care vor contura și mai bine ființa lor, natura lor complexă. Ares, de pildă, zeu al războiului, are ca soră, sau soție,

---

* În analiza pe care o întreprindem ne oprim numai la acele produse ale spiritului uman care reproduc exclusiv atribute nemijlocit umane. În panteonul greco-roman sînt prezente și alte divinități care reprezintă realități naturale : Luna, Soarele etc. O atare situație ar îndreptăți concluzia că lumea „personajelor" supranaturale nu este o proiectare exclusivă a ființei umane, a atributelor sale transfigurate. Divinitățile care ar reproduce diferite manifestări ale naturii semnifică în fapt raporturile omului cu acestea, felul sau modul său propriu de a se autodetermina și a se exprima vizavi de ele. „La origine — spune Bonnard —, religia greacă, la fel cu toate religiile primitive, nu reflectă decît slăbiciunea omului în fața «puterilor» care, în natură, mai tîrziu în societate sau chiar în propriul său spirit, i se par a-i stingheri acțiunea și a constitui pentru existența sa o amenințare, cu atît mai mult cu cît el îi înțelege rău originea. Ceea ce interesează pe omul primitiv nu este natura sau forțele naturale *în ele însele (s.n.)*, ci numai natura, în măsura în care ea intervine în existența lui și îi fixează condițiile de viață" (A. Bonnard, *Civilizația greacă*, vol. I, București, Editura științifică, 1967, p. 157). Iar natura „intervine în existența sa" ca o realitate ce acționează teleologic, asemeni lui. Ea, ca și el, dovedește inteligență, voință, intenții, simte, aude. Divinitățile naturii sînt, de fapt, personificări.

Scanned with OKEN Scanner

pe Bellona (în credința romanilor), divinitate ce personifică la rîndu-i tot războiul, dar în formele lui cele mai brutale, războiul sîngeros, turbat. Corespunzător Bellonei, la greci ca zeiță a războiului este Enyo ; ea îl întovărășea pe Ares în luptă lăsînd în urma ei numai cadavre. În jurul lui Ares se mai află Eris (la romani Discordia), zeița vrajbei, izgonită din cer pentru că semăna neînțelegeri pînă și printre zei, precum și fiii (sau servitorii) săi, Teroarea și Groaza. Mai avea, ca fiu, pe Cycnus, jefuitor de drumul mare.

Este de reținut faptul că, într-un asemenea „complex" de imagini, divinitățile din cortegiul lui Ares, concepute ca forțe existente ca atare, în sine, pot fi *gîndite și* ca trăsături ale zeului războiului, ca moduri de manifestare ale acestuia. Nu are importanță aci dacă imaginea „sintetică" a zeului războiului s-a format prin „contopirea" divinităților izolate — acestea fiind, la rîndul lor, expresii ale unor trăsături particulare, izolate ale ființei umane : omul provocator de discordie, omul sîngeros în luptă, omul turbat în toiul bătăliei, omul ucigaș, omul jefuitor în timpul sau după război etc. — sau, dimpotrivă, dacă din imaginea lui, confuză și nediferențiată, s-au desprins ulterior portretele unor divinități de-sine-stătătoare, care, prin existența lor autonomă, îi vor pune mai bine în evidență caracteristicile de zeu al războiului, pentru că rădăcina acestor configurări și reconfigurări efectuate de conștiința religioasă se află în condiția umană.

Prin restructurări, mai mici sau mai mari, exercitate în perioade mai scurte sau mai îndelungate, se instituie, pentru a ființa în conștiință, am zice, „constelații" de divinități cu raporturi specifice înlăuntrul și în afara lor — în jurul zeului Ares, pe de o parte, al Atenei, pe de alta, al Afroditei etc. — și, în ultimă instanță, divinități (imaginea lor, „constelația" de idei) tot mai complexe. Zeus, spre deosebire de Ares, va avea în jurul său pe toți zeii olimpici și tot cortegiul acestora. El este „alături" de ei, își realizează planurile prin ei, cerîndu-le ascultare, sau se manifestă prin ei (unii dintre aceștia). De aceea, el va fi, în credința romană, Optimus Maximus, cel mai bun și cel mai mare.

Are loc, de acum, o restructurare la cel mai înalt nivel de abstractizare, realizată numai în forma super-

Scanned with OKEN Scanner

lativului : mai întîi a celui relativ („cel mai"), mai apoi, a celui absolut („atot"...). Atributele și stările existențiale nemijlocite ale oamenilor trăite de aceștia efectiv s-au volatilizat. Dacă *unul* este *cel mai bun* înseamnă că, *exterior* lui, vor fi alții (sau altul), care, nefiind de același rang cu primul, manifestînd, deci, carențe, au în ei — cel puțin la început în formă potențială — răul. Treptat, disjuncția se adîncește ajungîndu-se la ideea despre existența celor *buni* pe de o parte și a celor *răi* pe de alta ; iar dintre aceștia din urmă, unul va fi *cel mai rău*. Este direcția pe care a înaintat credința dualistă despre Ahriman și Ormuzd (și mai tîrziu despre Dumnezeu și Satana). Sau, dacă *unul* este *cel mai mare*, atunci *ceilalți* vor rămîne *mici*. Este, într-un fel, cazul creștinismului, care presupune alături de divinitatea supremă lumea nenumărată a sfinților, a martirilor, îngerilor, a corurilor cerești etc.

Construită într-un proces istoric îndelungat prin reunirea divinităților gîndite separat în credințele politeiste, a ceea ce era pozitiv la acestea, divinitatea supremă a religiei creștine — Dumnezeu — va reprezenta o sinteză a atributelor umane hipertrofiate deja în ipostaza divinităților specifice credințelor politeiste. El este atotștiutor, etern, întruchiparea dreptății, bunătatea nemărginită, culmea milei etc. „Perfecțiunile lui Dumnezeu — spune Leibniz — sînt perfecțiunile sufletelor noastre, numai că el le întrunește nelimitat... Noi dispunem de oarecare putere, oarecare cunoaștere, oarecare bunătate, numai că toate acestea sînt în Dumnezeu desăvîrșite" [16].

Trăsăturile reunite în aceeași persoană în baza unui proces istoric sinuos se vor afla unele față de altele în poziții contradictorii și, ca atare, se vor exclude reciproc. Dacă Dumnezeu este mila personificată, atunci nu mai poate fi drept, întrucît nu va acorda pedeapsa celor care greșesc : plin de milă, el îi va ierta. Dacă și-ar exercita simțul dreptății în mod consecvent, atunci n-ar mai putea fi milos. Bunătatea și atotputernicia, luate la un loc, exclud sentimentul milei și pe cel al dreptății : bunătatea nu poate prezida edificarea unei lumi

[16] După Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, București, Editura științifică, 1961, p. 45.

Scanned with OKEN Scanner

în care există situații care să îndemne la milă sau să impună justiția. Sau, dacă bunătatea s-a manifestat în actul creației și totuși în lumea creată există atîtea motive pentru compasiune sau pentru exercitarea dreptății înseamnă că făuritorului nu i-a stat în putință să alcătuiască o lume bună și dreaptă. Analiza comparativă a atributelor divinității ar putea continua. Cu aceleași concluzii însă.

Religia, am mai spus, se referă la un *altul,* la un existent de un tip deosebit, altfel decît orice existent. În fapt, în acest altul nu este decît *omul.* „Hegel — precizează Feuerbach — înfățișează religia ca fiind conștiința despre *o altă ființă* ; eu o înfățișez ca fiind conștiința despre *propria ființă* a omului“ [17] ; despre ființa sa în toată complexitatea ei — ca existență obiectivă și subiectivă totodată, ca rezultat al devenirii existenței, ca existență demiurgică și, deci, ca autoexistență. „Omul — spune același gînditor — are o viață internă și externă. Viața internă a omului este viața în raport cu genul său, cu esența sa. Omul gîndește, adică face conversație, vorbește *cu sine însuși*... Omul își este sieși concomitent Eu și Tu ; el poate să se substituie pe sine însuși în locul celuilalt“ [18]. Prin viața lui interioară, prin conștiință, el își poate prinde și cuprinde viața sa, cea exterioară ; dar și viața internă, lumea stărilor de conștiință, care devine obiect gîndit și, cumva, viață externă prin actul gîndirii. Omul se poate dedubla, devenind Eu și Altceva. Acesta din urmă nu este însă decît un substitut al său. Supranaturalul nu este supranatural, ci omul trecut în el, omul care, înstrăinîndu-se de sine, devine un Altul. Acesta *nu ființează* ca altcineva — fiind *gîndit* numai ca fiind altcineva — ; el se află în viața internă a omului ; este însăși viața lui care se exprimă într-un mod specific prin viața internă, respectiv, în forma conștiinței religioase. „Religia este *dezbinarea* omului *cu sine însuși* : el așează în fața sa pe Dumnezeu ca pe o ființă *opusă* lui. Dumnezeu *nu* este ceea ce este *omul* — omul *nu* este ceea ce este *Dumnezeu.* Dumnezeu este ființa infinită, omul — ființa finită ; Dumnezeu este perfect, omul — imperfect ; Dumnezeu este etern, omul

---

[17] * * *, *Feuerbach*, București, ESPLS, 1954, p. 169.
[18] Ludwig Feuerbach, *op. cit.*, p. 32.

Scanned with OKEN Scanner

— trecător ; Dumnezeu e atotputernic, omul e neputincios ; Dumnezeu e sfînt, omul e păcătos. Dumnezeu și om sînt extreme : Dumnezeu este pozitivul în mod absolut, ansamblul tuturor realităților, omul e negativul în mod absolut, ansamblul tuturor nimicniciilor“ [19].

Feuerbach a căutat originea dedublării lumii în ființa umană. Omul este acela care se dezbină. „Feuerbach — spune Marx — pornește de la faptul autoînstrăinării religioase, al dedublării lumii într-o lume religioasă și una profană. El se limitează să reducă lumea religioasă la fundamentul ei profan. Împrejurarea că fundamentul profan se desprinde de sine însuși și se transformă în nori ca o împărăție independentă nu poate fi însă explicată decît prin faptul că acest fundament profan este în sine scindat și contradictoriu“ [20]. În explicația sa, Feuerbach a rămas la om, la un om abstract, conceput ca ființă izolată. „El — comentează Engels — nu este în stare să ne spună nimic precis... despre omul real. Dar de la omul abstract al lui Feuerbach nu putem ajunge la oamenii reali, vii decît dacă îi cercetăm cum acționează în istorie“ [21]. Scindarea privește nu individul ca atare, luat izolat, ci societatea, individul fiind, ca sinteză a relațiilor sociale, obiectul și subiectul acestora. Priviți în activitatea lor practică, nemijlocită, așa „cum acționează în istorie“, oamenii se manifestă ca ființe creatoare, demiurgice, se obiectivează într-o lume care ființează și funcționează independent de ei.

Obiectivarea este un proces firesc și necesar. Trecerea subiectivului, a ceea ce este propriu indivizilor, în lumea realităților sociale, independente de ei reprezintă condiția realizării lor ca subiecți, atît cît este ea posibilă într-o etapă dată. Dar obiectivarea se desfășoară ca înstrăinare : în viața oamenilor, în activitatea profană are loc scindarea și contradicția între lumea creată de ei și ființa lor : lumea creată funcționează împotriva lor ca o forță străină ce pare a fi situată undeva anume — ca și supranaturalul care s-ar găsi în nori — și de unde i-ar domina. „În actuala societate burgheză — scria

---

[19] *Ibidem*, p. 69.

[20] Marx-Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1958, p. 576.

[21] Idem, *Opere*, vol. 21, București, Editura politică, 1965, p. 289.

Scanned with OKEN Scanner

Engels la timpul său — oamenii sînt stăpîniți de relațiile economice create de ei înșiși, de mijloacele de producție produse chiar de ei, ca de o forță străină. Baza reală a oglindirii religioase persistă, așadar, și împreună cu ea persistă și oglindirea ei în religie“ [22].

Forța înstrăinată a omenirii nu se volatilizează și nici nu ființează ca ceva abstract, ca energie pură, ci se manifestă foarte concret. Este, în vremea cînd omul începe să se piardă pe sine, lumea vrăjitorilor și a șamanilor, a șefilor de trib, a triburilor războinice, de jefuitori, pentru ca, mai apoi, să se manifeste prin existența claselor exploatatoare, a neamurilor invadatoare și dominatoare de neamuri, a instituțiilor care apără noile stări de fapt. În prelungirea situației cînd anumiți indivizi vor fi considerați ființe fizice și metafizice totodată se instituie credința că un grup social (o instituție reprezentativă) are un asemenea statut. Diferite neamuri, funcție de condițiile sociale concrete, își vor statua o esență superioară, pretinzînd că ele s-ar afla în raporturi privilegiate cu supranaturalul, deosebite de ale celorlalte popoare, acestea din urmă avînd origini obscure, o natură inferioară *. Poziția clasei dominante va fi motivată în baza unui drept divin **. Clerul ***, monarhia ****, ca instituții

---

[22] Idem, *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 312.

* Egiptenii se considerau singurele ființe omenești, în timp ce străinii erau asimilați animalelor. Grecii, pretindeau că sînt descendenți din neamul titanilor prin Deukalion și Pyrrha ; celelalte popoare ar fi luat ființă, prin gestul acestora, din pietrele aruncate de ei peste cap.

** Cele patru caste specifice Indiei brahmanice — brahmanii, kșatrya, vaișya, sūdra — „sînt de fapt trei plus una, pentru că primele trei grupează așa-numiții *dvija*, cei «de două ori născuți», care, în afară de nașterea lor biologică, se mai nasc o dată în copilărie sau adolescență, cînd li se conferă o «inițiere», în timp ce cei care se nasc în sînul clasei *sūdra* nu au dreptul decît la această naștere unică (cea biologică). Între altele, în timp ce fiecare din cele trei caste are specialitatea sa, vocația sa proprie, definită pozitiv, cei care aparțin castei *sūdra* au ca *dharma* obligația de a-i servi pe brahmani, pe cei care aparțin grupelor ksatrya și vaișya“ (*Histoire des idéologies*, sous la direction de François Châtelet, vol. 1, Hachette, p. 74).

*** Brahmanii — pentru a ne opri tot la societatea indiană — ar proveni din capul zeului originar sacrificat, în timp ce celelalte caste au rezultat din celelalte părți, desigur inferioare, ale trupului său. „Ei sînt mai mult decît oameni, sînt zei vizibili“ (*Ibidem*).

**** Faraonul este zeu ; prin el trăiesc ceilalți oameni, La vechii chinezi, împăratul este fiul cerului. Darius e făcut rege de geniul pozitiv Ahura Mazda ș.a.m.d.

reprezentative, se vor considera în raporturi nemijlocite cu forțele supranaturale.

Comunitatea dominantă — fie ea un anumit grup etnic, clasă socială, grup sacerdotal, fie că e reprezentată, în ultimă instanță, de un individ prin instituția puterii politice — este înzestrată cu însușiri metafizice. Dar nu numai că este înzestrată, că *i se atribuie* (prin religie) ceea ce *nu are*. În fapt, ea *este în posesia* unor puteri metafizice, care nu sînt altceva decît puterea omenirii înstrăinată de aceasta și devenită avuția grupului respectiv, și pe care acesta o poate îndrepta împotriva celor care au creat-o.

Omul de rînd se întîlnește la tot pasul cu „puterea", cu forța socială care poate lua diferite chipuri. Și „nici zeii și nici natura, ci numai omul însuși poate fi această putere străină care îl domină pe om" [23].

Nu are importanță că indivizii grupului privilegiat sînt lipsiți de har, de virtuți umane. Dacă ei dispun de putere economică, fiind în posesia formei cristalizate a acesteia, a banului, a aurului (dispunînd prin aceasta și de puterea politică, juridică etc.), dispun totodată de toate facultățile posibile ale oamenilor, pentru că, reamintim formula balzaciană, „aurul este întruchiparea tuturor forțelor omului". Omul creator care se obiectivează va fi privat de trăsăturile sale umane prin mecanismul exploatării, al înstrăinării devenită verigă esențială în sistemul vieții sociale, pentru ca, în schimb, cel ce dispune de lumea obiectivată să fie, prin aceasta, în posesia tuturor capacităților omenești, acționînd ca forță socială reală, chiar dacă, privit ca individ, el nu are nici o valoare.

Revenim la etapa capitalistă a dezvoltării sociale (pentru că realitatea fenomenului la care ne-am referit se manifestă în această etapă în toată nuditatea ei), citîndu-l din nou pe Marx : „Ceea ce îmi este accesibil prin intermediul *banilor*, ceea ce eu pot plăti, adică ceea ce pot cumpăra banii, aceasta *sînt eu însumi*, posesorul banilor... Ceea ce *sînt* și *pot* eu nu este deci nicidecum determinat de individualitatea mea. Eu *sînt urît*, dar îmi pot cumpăra *cea mai frumoasă* femeie.

[23] Idem, *Scrieri din tinerețe*, București, Editura politică, 1968, p. 558.

Aşadar, nu sînt *urît*, căci banii anihilează efectul *urîţeniei*, puterea ei respingătoare. Ca individ sînt *olog*, însă banii îmi procură 24 de picioare ; înseamnă că nu sînt olog. Sînt rău, necinstit, lipsit de scrupule, stupid, însă banul este respectat, deci şi posesorul lui. Banul este bunul suprem, deci şi posesorul lui e bun ; în plus, banii mă scutesc de osteneala de a fi necinstit ; prin urmare sînt presupus a fi cinstit. Eu sînt *sărac cu duhul*, însă banii fiind *adevăratul spirit* al tuturor lucrurilor, cum ar putea posesorul lor să fie sărac cu duhul ? Şi apoi, el îşi poate cumpăra oameni de spirit, iar cel ce are putere asupra oamenilor de spirit nu este oare mai spiritual decît toţi oamenii de spirit ? Eu, care, datorită banilor, sînt în stare să fac *tot* ceea ce poate dori o inimă omenească, nu posed oare toate facultăţile omeneşti ? Nu transformă deci banii mei orice neputinţă a mea în contrariul ei ?“ [24].

Indivizii unei părţi din societate, vom spune folosind acelaşi limbaj, posedă, pe lîngă însuşirile lor reale (corporale şi psihice), şi însuşiri metafizice, şi prin aceasta fac dovada unei dimensiuni existenţiale care nu corespunde existenţei lor ca indivizi luată aparte, deci a unei existenţe non-existentă. Temeiul lui „a fi sau a nu fi“ om se află în „a avea sau a nu avea“ puterea înstrăinată a omenirii, a fi în posesia ei sau nu.

Înstrăinarea materială şi cea spiritual-religioasă se potenţează reciproc. „Cu cît mai mult pune omul în Dumnezeu, cu atît mai puţin păstrează el în sine însuşi“ [25]. Şi aceasta, pentru că, obiectivîndu-se, el nu-şi prelungeşte esenţa subiectivităţii într-o lume care să fie a lui, ci se contrapune sieşi prin crearea ei şi extinderea puterii înstrăinată de el. Ca atare, cu cît va pune mai mult de la sine, în tot lungul istoriei, prin procesul de obiectivare şi, consecutiv, cu cît va fi mai mare puterea socială înstrăinată, cu atît mai mic va fi el comparativ cu ceea ce ar putea fi, cu atît mai nevolnic şi mai neputincios ca subiect, ca fiinţă ce se vrea mereu mai mult. Or, cum am arătat, neputinţa reprezintă condiţia fiinţei sale ca subiect religios. El va tinde să se realizeze

---

[24] *Ibidem*, p. 604.
[25] *Ibidem*, p. 551.

în religie prin supranatural, prin puterea din ceruri. Va tinde, pentru că nu se va realiza niciodată prin aceasta. Sau se va amăgi că se realizează, că a atins plenitudinea, pentru că totul se petrece în fantezie. În fapt, dar fără să conștientizeze întotdeauna, el se află în această lume tot mai străin.

Create de om pentru a-i veni în întîmpinare, spre a-i fi alături în confruntarea lui dramatică pentru existență, forțele supranaturale se dovedesc și mai străine decît lumea în care își duce viața. Sacrul nu este din această lume și ca atare nu îi poate fi familiar omului. În condiții istorice date a fost imposibil ca ființa umană să nu se îndrepte către el ; a făcut-o însă cu o anumită teamă. A crezut în el, fără a se fi încrezut necondiționat. Spiritele, zeii, Dumnezeu sînt forțe misterioase, inaccesibile, capricioase. Ele pot provoca omului oricînd rău. „Natura contradictorie a sacrului — citim în voluminoasa lucrare *L'ateismo contemporaneo* — i-a determinat omului stări afective contradictorii... spaima și bucuria plină de încredere“ [26]. De aceea, va concluziona autorul capitolului din care citățm încercînd să lămurească și, probabil, să-și lămurească de ce tot mai mulți oameni părăsesc credința pentru a se îndrepta spre ateism, „nu ezităm să credem că religia provoacă și în zilele noastre, pentru mulți, o reacție de apărare care se finalizează prin faptul că Dumnezeu este exclus din realitate. Omul *se simte amenințat* de Dumnezeu în multe feluri...“ [27] *(s.n.)*.

Fantomele create de om însuși îi vor bîntui sufletul, paralizîndu-i voința și îi vor perverti sensibilitatea. Ele nu rămîn „acolo“, departe în spațiu sau dincolo în timp, ci îi invadează spiritul, chinuindu-l. Oricît de tare și perseverentă ar fi rațiunea, ea nu poate să nu adoarmă, iar „somnul rațiunii zămislește monștri“.

Magia s-a instituit ca modalitate prin care omul a încercat să supună voinței sale, prin practici specifice, lumea realităților din jur. „Introdus“ în existență, devenit un mod al realului, actul magic va putea fi îndreptat și împotriva omului, provocîndu-i temeri ce se

---

[26] *L'ateismo contemporaneo*, vol. 1, Società Editrice Internazionale, p. 171.

[27] *Ibidem*, p. 172.

adaugă celor prilejuite de lumea proceselor naturale. „Dacă un băştinaş australian găseşte pe neaşteptate printre lucrurile sale un os de vrajă cu vîrf ciudat, al cărui rost l-a priceput îndată, aceasta îi zdruncină într-atîta nervii, încît se îmbolnăveşte, nu mai mănîncă, iar uneori ameninţarea îi şubrezeşte într-adevăr sănătatea, şi a trupului şi a sufletului. El se simte victima unor puteri ce-l depăşesc atît pe el cît şi pe duşmanii lui : e osîndit la moarte“ [28].

Respectul faţă de morţi şi în primul rînd faţă de cei ai familiei manifestat în formă religioasă capătă finalităţi variate. Teama faţă de ei este însă mare, astfel încît se poate spune că, în condiţii date, grija faţă de cei duşi dintre vii nu este atît dovada respectului, cît a fricii. Ideea că morţii s-ar afla pe aproape, printre vii îi va face pe romani să li se adreseze prin cuvintele devenite formulă : „Mani ai părinţilor mei, plecaţi de aici !“ Prezenţa morţilor în conştiinţă nu era deloc liniştitoare pentru credinciosul roman.

Frontului real care se găsea în faţa omului i s-a mai adăugat încă unul, vizavi de care acesta va trebui să stea mereu în gardă. Cîtă inventivitate şi cît efort nu a desfăşurat omul pentru a se salva de răul posibil ce ar fi venit din partea forţelor supranaturale ! Şi dacă faţă de frontul realităţii păşea — timid, e drept — pe temeiurile certitudinilor relative, verificînd valoarea instituirilor sale teleologice prin eficienţă, în faţa celuilalt front el nu a avut la îndemînă decît arbitrariul fanteziei pentru a certifica ceea ce ar fi fost util pentru preîntîmpinarea efectelor negative prilejuite de lumea supranaturală.

Insuccesele în lupta cu forţele exterioare, fie ele de ordin natural sau social, nu mai reprezintă, pentru omul devenit fiinţă religioasă, dovada puterii *acestora* faţă de iniţiativa umană — motiv pentru care el a recurs la strategia actului religios, la ideea că ar putea determina forţele supranaturale spre a-i veni în ajutor —, ci expresia *intervenţiei supranaturalului* care se manifestă prin forţele exterioare pe care omul nu le poate domina.

---

[28] J. Lips, *op. cit.*, p. 456.

„De foame, variolă și război, apără-ne pe noi Doamne!" sunau cuvintele unei rugăciuni înălțate către „Cel de sus" în timpul evului mediu. Foamea, rezultă din schema gîndirii religioase, nu este un fapt provocat de un fenomen natural, de secetă, ce nu putea fi biruit de om (în condițiile acelui timp). Dumnezeu intervine provocînd seceta, făcînd, prin aceasta, inutil efortul uman. Flagelul variolei era de asemenea hotărît în cer. Dacă, în confruntarea cu forțele reale care se găsesc vizavi de om, acesta speră că le va învinge — măcar cu ajutorul puterii supranaturale —, în fața divinității nu-i mai rămîne decît să se resemneze, sau să se roage, să implore, nu ajutor (ajutor împotriva cui?), ci milă, îndurare.

S-a spus de nenumărate ori: „Frica i-a creat pe zei". Trebuie spusă însă și reciproca: Odată născută, ideea existenței zeilor a făcut ca frica să fie și mai mare. Viața practică prilejuiește frica; supranaturalul — groază. Față de lumea divină nu trebuie să greșești în nici un fel, nu trebuie să uiți nimic, trebuie să prevezi totul. Iar dacă nu...

„Diis ignotis!" spuneau romanii atunci cînd aduceau jertfe, adică (și) „zeilor necunoscuți", pentru a fi siguri că prin gestul lor — jertfa — nu supărau vreun zeu, chiar dacă nu era știut. Sau, poate, tocmai de aceea. Formula rostită ar putea fi considerată și ca dovadă a unei îndoieli ce și-ar fi făcut loc în sufletul oamenilor cu privire la puterea sau bunăvoința zeilor cunoscuți. Aceștia erau prea departe de oameni pentru a le asculta durerile și a-i înțelege prin împlinire. O asemenea ipoteză ar conduce către ideea că zeii cunoscuți se înstrăinaseră prea mult de oameni. În consecință, aceștia vor gîndi la posibilitatea altor divinități, care, mai umane, mai apropiate lor, i-ar putea auzi și ajuta.

Forțele supranaturale au prins viață într-o structură determinată pentru a veni în ajutorul oamenilor în confruntarea acestora cu lumea. Datorită procesului de înstrăinare raportul dintre om și lumea divină se va răsturna: omul va deveni în această structură rob Domnului. El, omul, ființă care se ridică deasupra existenței, urmează să slujească lumea supranaturală care, în fapt,

Scanned with OKEN Scanner

se află numai în capul său. Marduk, zeul babilonian, se spune în poemul *Enuma elish*, hotărăşte să creeze omul pentru ca acesta să aibă „povara slujirii zeilor“ [29]. Cum remarcă Ambrogio Donini, ideea că omul trebuie să-i slujească pe zei „nu face de fapt altceva decît să exprime în termenii ideologiei religioase una din caracteristicile esenţiale ale societăţii împărţite în clase. Sîntem foarte departe astăzi de timpurile lui Assurbanipal, regele asirian din Ninive, pentru biblioteca căruia, către jumătatea secolului al VII-lea î.e.n., au fost gravate cele şapte tăbliţe conţinînd mitul creaţiei ; dar la vechea întrebare : «Pentru ce a fost creat omul ?», catehismul catolic dă mereu acelaşi răspuns («pentru ca să-l iubească şi *să-l slujească* pe Dumnezeu în viaţa aceasta şi pentru ca să se bucure de el de-a pururi în cealaltă»)“ [30].

Instituită ca modalitate (în plus faţă de acţiunile eficiente) pentru stăpînirea lumii, respectiv, pentru înălţarea condiţiei umane prin cîştigarea libertăţii faţă de necesitatea obiectivă, religia devine un mod de stăpînire a omului însuşi, redus la a fi un obiect al acţiunilor religioase şi sclav al ideilor înstrăinate. Într-o asemenea relaţie viaţa omului nu mai contează. Înstrăinat de lumea sa prin sistemul concepţiei religioase, el nu mai are a crede într-o viaţă autentică aici pe pămînt, pentru care, de fapt, nici nu-i dau speranţă condiţiile sociale de existenţă, fiind nevoit să-şi îndrepte gîndul spre lumea de apoi. Ideii despre repetarea proceselor naturale, despre reînnoirea periodică a lumii, prezentă şi vehiculată în vechile religii, i se substituie treptat credinţa despre sfîrşitul definitiv, înţeles în mod variat de budism, zoroastrism, creştinism etc.

Omul, care a făcut din actul religios un mijloc al iniţiativelor sale, devine, la rîndu-i, mijloc al demersului religios, o expresie a planului divin. Prezentă necontenit în raporturile umane (om-divinitate-om), ideea despre supranatural va prilejui şi va condiţiona dezvoltarea înstrăinării pînă la forme aberante : jertfe ome-

---

[29] Vezi V. Kernbach, *Miturile esenţiale*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1978, p. 36.

[30] Ambrogio Donini, *După chipul şi asemănarea omului*, Bucureşti, Editura politică, 1968, p. 138.

nești *, canibalism religios, prostituție sacră și pederastie **, asasinate comise pentru obținerea bunăvoinței forțelor supranaturale ***, războaie religioase declanșate în urma unor convenții ****, automutilare și autosacrificare *****, ba chiar ideea extincției neamului omenesc prin abținere de la procreare ******.

---

* „În vremea celei de a treia dinastii din Ur în Chaldeea... odată cu moartea regelui era ucis un mare număr de curteni și de soții, ce erau înmormîntați odată cu regele". (Constantin Daniel, *Civilizația feniciană*, București, Editura Sport-Turism 1979, p. 257). Sau: „La Cartagina zeul Baal-Hammon (adică zeul El) era cinstit prin jertfirea de copii care erau arși de vii, pînă tîrziu în coloniile cartagineze, poate pînă în secolul al III-lea al erei noastre" *(Ibidem)*. Trecînd peste ocean pentru a poposi la vechii azteci, aflăm că într-o anume zi, „în zori, un prizonier împodobit ca Tonatiuh, zeul soarelui, se suia pe platforma din fața templului. Patru preoți întindeau victima și altul îi deschidea pieptul și îi smulgea inima, ca un omagiu adus zeilor" (George Vaillant, *Civilizația aztecă*, București, Editura științifică, 1964, p. 196). Citățm tot din același autor: „prizonierii se suiau pe o platformă, unde li se arunca în față *yauhtli* (iztafiate), un praf care îi anestezia pentru ca să nu-și dea seama de cumplitul lor destin. După ce se pregătea un foc mare, fiecare preot punea mîna pe cîte un prizonier și, legîndu-i mîinile și picioarele, îl lua în spate. În jurul jeratecului arzător se celebra un dans macabru și, rînd pe rînd, preoții își aruncau sarcina în flăcări. Înainte ca moartea să pună capăt suferințelor lor, preoții prindeau prizonierii cu niște cîrlige mari și smulgeau inima din corpurile umflate". (*Ibidem*, p. 196—197). Nici în zilele noastre nu lipsesc asemenea orori: În Brazilia „au fost sacrificați nouă copii în vîrstă fragedă de propriii lor părinți la îndemnul conducătorului sectei lor considerat a fi reprezentantul lui Dumnezeu pe pămînt". (Thierry Baffoy, *Les sectes totalitaires*, în *Esprit* nr. 1/1978, p. 57).

** „Dar cel mai rușinos din obiceiurile cîte le au babilonienii este acesta: fiecare femeie din ținut are datoria, o dată în viața ei, să stea în templul Afroditei și să se dea unui bărbat străin". (Herodot, *Istorii*, vol. I, Editura științifică, 1961, p. 108).

*** Adepții unui cult cu caracter orgiastic răspîndiți în pensinsula italică au fost acuzați de autoritățile romane între altele și pentru faptul că organizau asasinate ca să cîștige averi. (Cf. M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. 2, Paris, Payot, p. 134).

**** „Numărul acestor jertfe în perioada dinainte de venirea spaniolilor era de ordinul miilor. Mexicanii încheiau adesea convenții speciale cu statele vecine (de pildă, cu tlascalanii) cu privire la ducerea periodică de războaie cu un scop special — capturarea de prizonieri pentru aducerea de jertfe". (S. A. Tokarev, *op. cit.*, p. 250).

***** Tragedia din Guyana, unde sute și sute de oameni au fost împinși la sinucidere de un fanatic, iar alții uciși, este încă prezentă în conștiința omenirii pentru a mai proceda la comentariu.

****** Una din „cele două principale condiții ale mîntuirii, atît în gnosticism cît și în creștinismul primitiv care se confundă cu el, (este) de a nu zămisli copii (pentru că) sufletul nostru, eul nostru

Relația dintre om în ipostaza lui religioasă și supranatural ca expresie a înstrăinării umane se manifestă, în lungul istoriei, ca un proces complex, contradictoriu. Mișcarea înstrăinării spirituale în formă religioasă nu se realizează rectiliniu și uniform ascensional. Teza despre religie ca modalitate specifică a înstrăinării are valoare de adevăr general, care, pentru a nu se transforma într-o formulă goală, trebuie adîncită prin particularizări, prin cercetarea procesului real. O asemenea investigație va permite constatarea că, în devenirea ei istorică, religia trece prin momente cînd are loc intensificarea alienării umane dar și prin momente de atenuare, de dezalienare, cînd omul revine, într-un fel, către sine.

În cadrul religiilor arhaice, înstrăinarea se va manifesta în forme embrionare. Fetișul, formula sau acțiunea magică, totemul reprezintă modalități străine de lanțul instituirilor teleologice ce trebuie să continue și să se continue în lanțul cauzalității, al determinismului obiectiv. Am spune, în acest context, străine și nu înstrăinate.

Fetișul e bun la ceva. Dacă nu e bun, e admonestat sau instruit. Și dacă își dovedește ineficiența, este aruncat. Pierzîndu-și însușirile sale metafizice, trece în lumea lucrurilor indiferente, devine obiect. Iar ceea ce este neutru, pierdut în anonimat, ceea ce nu face parte din lumea omului, nu-i mai poate provoca nici un rău știut acestuia. Omul renunță, nu cu prea mare greutate, la ceea ce începe să se manifeste ca străin față de el. Are putere să se dezlege de fetiș, fără a putea însă renunța la practica fetișizării.

La australieni, totemul nu este necondiționat ceva superior omului și, ca atare, nu provoacă temere. „Nu există divinizarea totemului, ci doar credința într-o înrudire tainică cu el.

---

adînc are ca patrie lumea de sus, de unde vine și unde trebuie să se reîntoarcă odată desprins de corpul material în care creatorul lumii de jos, în care noi trăim, dumnezeul *Vechiului Testament*, numit și Prințul sau Arhontele acestei lumi, Diavolul sau Satana, îl ține prizonier. A procrea ar însemna, deci, să închizi un nou suflet în materie și să lucrezi pentru Prințul acestei lumi împotriva operei de mîntuire, adică împotriva Mîntuitorului Iisus". (Jean Magne, *„Cîntecul mărgăritarului" în lumina scrierilor de la Nag Hammâdi*, în *Revista de filozofie*, nr. 4/1979, p. 495).

Scanned with OKEN Scanner

Triburile din sud și sud-est... își exprimau atitudinea față de totem de obicei prin cuvintele : «acesta-i prietenul nostru», «fratele nostru mai mare», «părintele nostru», uneori «aceasta e carnea noastră», fiind prezentă deci ideea unei înrudiri corporale. Există chiar informații că oamenii se identifică oarecum cu totemul (Australia Centrală)" [31]. Ceea ce este prieten, ceea ce este frate, părinte sau, în formula de largă circulație, „ceea ce este sînge din sîngele tău și carne din carnea ta" nu este ceva străin, opus ție, dușman. De „prietenul nostru", ar semnifica limbajul folosit de australieni, nu avem a ne teme. Nu ne temem cum nu ne temem de noi înșine, de trupul nostru.

De aceea, aflăm din aceeași sursă, la australieni „nu găsim ritualuri prin care să se invoce mila divinității : la australieni predomină formulele magice, dar nu există rugăciuni" [32]. În această formă, religia funcționează ca strategie în supunerea naturii. Obiectul actului religios este un intermediar, un mijlocitor al omului. El poate fi *determinat* prin formule magice să acționeze pentru om și, implicit, nu are rost să fie rugat. Rugăciunea ar fi, într-un fel, dovada faptului că omul s-a recunoscut inferior față de obiectul credinței din moment ce nu se mai rezumă (sau a renunțat) la formule care să determine, să constrîngă. Atunci cînd supranaturalul „nu vrea și nu vrea" să se supună exigențelor ce rezultă din formulele magice — manifestîndu-și astfel înstrăinarea față de om —, în locul formulelor imperative vor apărea formule implorative.

Totemul poate fi determinat, cumva, ca oricare alt obiect, fiind, ca și restul realităților, străin omului dar nu înstrăinat. În această practică se va recurge la solicitare, la comunicarea cu el, fapt care sugerează că el ar fi capabil de înțelegere, ca și omul. Este pe aceeași treaptă cu omul. Înstrăinarea se va manifesta într-o etapă ulterioară, cînd totemul, în ciuda faptului că poate să înțeleagă cele comunicate, nu este capabil de comprehensiune. Comunicarea în această situație va lua forma rugăciunii.

---

[31] S. A. Tokarev, *op. cit.*, p. 65.
[32] *Ibidem*, p. 83.

Scanned with OKEN Scanner

Înstrăinarea se manifestă într-o formă nedezvoltată chiar și în cazurile în care omul venerează realități concrete și interacționează cu ele în mod empiric. Atributele fizice ale obiectului venerat, date în simțuri în mod nemijlocit, îl fac pe om să nu ducă prea departe de lumea lui însușirile metafizice purtate (sau legate) de obiectul concret.

Extinderea în spațiu a ariei de existență a forțelor supranaturale poate fi una din direcțiile prin care are loc adîncirea înstrăinării. O situație anume reprezintă un obiect-fetiș, ce poate fi confecționat de om, manipulat și repudiat și, dintr-o anumită perspectivă, o cu totul altă situație cînd obiectul venerației este îndepărtat spațial. Omul nu poate manipula fulgerul, ploaia, vîntul etc. Ele vin de undeva, dintr-un loc inaccesibil lui, dintr-o altă lume. Lumea cerului, cea subacvatică, subpămînteană, lumea de dincolo de marginile pămîntului nu mai fac obiectul interacțiunilor empirice. Cel mult, ele pot fi contemplate sau gîndite numai, imaginate.

Îndepărtarea față de om se realizează nu atît spațial cît mai ales prin trecerea de la reprezentarea supranaturalului în forme materiale la reprezentarea lui ca ceva spiritual. Divinitățile-spirit sînt mai înstrăinate decît divinitățile-obiect. Luna, Soarele (deși atît de depărtate) sînt văzute totuși. Artemis, Apolo (deși pot fi printre oameni) sînt gîndiți numai. Cum sînt asemenea forțe supranaturale nu se știe — ca în cazul realităților materiale venerate. Se știe numai cum sînt închipuite de oameni. Alături de *neștiut* (dar cognoscibil) s-a introdus în existență ceea ce nu poate fi știut nicicum. Cunoașterea s-a înstrăinat de esența sa: a ajuns să cunoască (esența ei proprie) că nu cunoaște, că în lume există ceva incognoscibil (înstrăinare de esență). Mai mult: ideile despre divinitățile spirituale funcționează „reprimativ" față de subiecții reali ca idei colective, întrucît s-au obiectivat ca structuri *sui-generis* în conștiința socială, de „unde" domină conștiințele indivizilor. Acestea vor funcționa și vor regla comportamentul purtătorilor lor în funcție de exigențele imaginilor colective cu privire la forțele supranaturale spiritualizate.

Trecerea către o asemenea stare de fapt nu se realizează dintr-odată. Credința în spirite succede totemismului, magiei etc. Instituirea ei prin substituirea celor-

lalte (relativă numai) este dovada faptului că noua credință răspundea unor exigențe pe care nu le puteau împlini vechile idei și practici. Ea a corespuns mai bine structurilor sociale în etapa respectivă. De aceea, într-o anumită fază a evoluției sale, practicile vechi vor fi uitate sau, în măsura în care mai viețuiesc, se vor înstrăina de viața oamenilor, în timp ce spiritele par a fi mai apropiate acestora. O asemenea stare de fapt s-a conservat la populațiile din Trobriand, care „se tem de magie, de vrăjitori și de vrăjitoare, dar nu și de spirite“ [33]. Dacă în cazul magiei se poate vorbi de adîncirea înstrăinării, credința în spirite care nu provoacă (încă) teamă pare să semnifice un proces de dezalienare.

Adîncirea alienării în cazul magiei se explică, probabil, prin faptul că aceasta este îndreptată tot mai mult împotriva oamenilor. Cel ce se teme are în vedere nu actul magic în sine, ci, dimpreună cu el, și pe cel care îl efectuează. Și asta, pentru că acțiunea magică nu se mai reduce la a fi o strategie în raportul *om-natură,* ci funcționează tot mai mult în raportul *om-om,* este intercalată aici. Din *agent* care inițiază acte magice, omul a ajuns să fie *obiect* al unor asemenea instituiri. Situația exprimă înstrăinarea reciprocă dintre oameni, manifestarea unor raporturi de dușmănie generate de faptul că optimizarea condiției unora are loc pe seama altora și nu exclusiv prin supunerea naturii. Existența socială va prilejui credința în existența unor spirite aliate acelora care pot face obiectul unor practici magice. Spiritele ocrotesc, pun stavilă răului provocat prin magie.

Fenomenul evoluează prin schimbarea locului obiectelor venerate. Credința după care fetișul avea valoare în raporturile omului nu numai cu natura, ci și cu spiritele care ar viețui în jurul său sugerează ideea degradării încrederii în spirite. Într-un asemenea complex de idei și practici, spiritele sînt privite ca ceva străin. Din moment ce ele „ființează“, înseamnă că acționează. Și cum fetișul e necesar, fiind pus în lucru de om (spre folosul său) și în raport cu lumea spiritelor, rezultă că acestea din urmă îi sînt potrivnice, că s-au înstrăinat de el.

---

[33] *Ibidem,* p. 98.

Tendința spre dezalienare ce se va manifesta în etapa în care obiectul venerației este conceput ca existență spirituală va consta nu în revenirea la vechile credințe, ca în exemplul de mai sus, care, la timpul lor, au exprimat o înstrăinare embrionară, ci urmînd o altă cale.

În raport cu adîncirea înstrăinării — manifestată prin îndepărtarea necontenită a forțelor supranaturale de esență spirituală de ființa umană, prin diferențierea și opunerea lor față de lumea materială și, implicit, prin situarea lor într-o zonă transcendentă sau, pe de altă parte, prin schimbarea poziției lor de obiect existent în cunoaștere în obiect al cunoașterii și, deci, existent exterior acesteia — se desfășoară, în istoria vieții religioase, un proces în sens invers, o tendință prin care are loc o umanizare a divinului, apropierea lui de condiția umană. Dar nu divinitatea care face obiectul venerației la un moment dat este apropiată de om, pentru că aceasta ar însemna o degradare a ei. Tendința spre umanizare a sacrului, a unui sacru prea îndepărtat, prinde viață printr-o inovație, respectiv, prin introducerea unui „substituent" al divinității, unui trimis al său, un simbol, o imagine, o ipostază a sa. Astfel, se instituie o verigă, un intermediar între subiectul religios, rămas nevolnic undeva prea jos, și obiectul credinței, mult prea îndepărtat de acesta.

S-ar situa în această „zonă de tranziție" lumea eroilor civilizatori, a celor care nu sînt zei propriu-zis, și nici pămînteni, dar care luptă pentru aceștia (uneori chiar împotriva zeilor). Grăitoare pentru o asemenea variantă a funcționării tendinței spre dezalienare este credința vechilor greci despre semi-zei. Lupta, încercările sau, cum s-a spus mai expresiv, „muncile" lui Heracles sînt pe deplin omenești comparativ cu nepăsarea „olimpiană" manifestată de zei față de soarta oamenilor. Umanul, obiectivat și configurat în imaginea zeilor, s-a îndepărtat prea mult de om, situîndu-se dincolo de norii care învăluie piscurile Olimpului, în timp ce eroul își împlinește chinul jos, pe pămînt, printre oameni. A ucis leul din Nemeia, zămislit de Tyfon și Ehidna, care pustia toate împrejurimile, hidra din Lerna născută din aceiași părinți, căprioara din Keryneia trimisă împotriva oamenilor de zeița Artemis, taurul pe care Poseidon l-a

făcut să iasă turbat din mare și care nimicea totul în cale.

Eroii pot fi — cum s-a considerat — o rămășiță a cultului strămoșilor, o relicvă, deci. Nu aceasta este însă important, ci faptul că în raport cu „tînăra generație" de zei (dacă aceștia au apărut mai tîrziu în credințe) ei se manifestă ca apărători ai oamenilor. Prometeu, dacă ne-am lua după credințele grecilor, face parte din „vechea generație", fiind un titan. El este părintele oamenilor, le dă viață, îi învață meșteșuguri, le aduce în dar focul pe care îl fură zeilor.

Și în religia babiloniană unul dintre zei, Ea, va lua apărarea oamenilor împotriva hotărîrii celorlalți zei de a-i pierde prin potop. Ideea nimicirii neamului omenesc, așa cum apare ea în sistemul credințelor sumero-akkadiene, poate fi considerată dovada unui proces de înstrăinare, de adîncire a înstrăinării, confirmată, între altele, și de limbajul folosit de oameni, în mit, la adresa zeilor : Pe zigguratul muntelui unde am ars mirodenii, povestește lui Ghilgamesh Utnapishti, supraviețuitorul potopului, „zeii adulmecară mireasma ; adulmecară zeii plăcuta mireasmă ; se adunară zeii ca muștele, lîngă aducătorul de jertfă" [34]. Zeii, care au vrut rău oamenilor, dar se adună „ca muștele" pe lîngă jertfa aceluia care a scăpat de urgia hotărîtă de ei, sînt, desigur, mult prea înstrăinați de aceștia. În schimb, limbajul plin de admirație față de Ghilgamesh, zeu, dar și om totodată, „care a văzut totul / pînă la capătul / lumii, ... care a cunoscut /mările/, toți /munții i-a străbătut, pe dușmani i-a înfrînt/, ... care a cunoscut înțelepciunea, ... a văzut ceea ce este ascuns" [35], reprezintă expresia umanului în țesătura discursului religios, tendința dezalienantă.

Eroii civilizatori, semizeii, sau zeii care se opun celorlalți zei pentru a-i apăra pe oameni au fost născuți de conștiința religioasă pentru că omul nu mai avea ce spera de la vechile divinități, de la zeii mult prea îndepărtați de el. Crearea zeului anti-zeu, am spune, reprezintă, de fapt, embrionul dezvoltării ulterioare a credințelor spre dualism, sau, într-o formă radicală, spre

---

[34] Vezi V. Kernbach, *Miturile esențiale*, Editura științifică și enciclopedică, 1978, p. 249.

[35] *Ibidem*, p. 220—221.

credința în venirea zeului mîntuitor. Eroii, zeii favorabili oamenilor le-au făcut bine acestora într-un trecut îndepărtat. Mîntuitorul îi va salva de toate și pentru totdeauna. „Opera“ sa este îndreptată spre viitor.

Zarathustra se va proclama, în cadrul dualismului iranian, Saoshyant, adică salvatorul neamului omenesc. Prin acțiunea sa, oamenii se vor trezi cu toții din morți, devenind nemuritori.

Imaginea lui Buddha, „care a părăsit lumea, ca lumea să izbăvească“, pare să ducă mai departe procesul dezalienării. Eu, spune Buddha, „nu sînt zeu, ci numai om, un frate al tău“ [36]. Iar ideea care i se atribuie, „că nu-i nădejde pentru oameni decît în om“ [37], este atît de îndrăzneață încît sugerează ateismul *. Omul nu are nevoie de ajutorul forțelor supranaturale, nu are de ce recurge la divinități „intermediare“ spre a se salva prin acestea ; el își este suficient. *Calea salvării,* pe care Buddha ar fi „aflat-o“ prin cunoaștere, va fi departe de cea autentică, fapt pentru care, nu la mult timp, înțeleptul Buddha, cel care nu s-a vrut zeu, ci numai un frate al celorlalți (dezalienarea), va fi transformat în zeu (alienarea).

Ideea apropierii divinului de ființa umană, a lumii ce s-a înstrăinat de lumea omului, prinde viață, între altele, prin credința despre încarnare. Ormuzd, divinitatea pozitivă în parsism, cere spiritelor să pogoare din cer pe pămînt și să se încarneze pentru ca astfel să lupte împotriva răului, ceea ce și fac.

Iisus se situează în prelungirea acestui proces, manifestat dealtminteri în multe credințe. El este Fiul Omului.

Tendința spre dezalienare nu se realizează printr-o rupere radicală față de vechile credințe, prin negarea totală a divinităților prea mult înstrăinate. În cazul creștinismului, revenirea la om nu are loc prin repudierea imaginii dumnezeului unic venerat de evrei. Dumnezeu (devenit Tatăl) va fi revalorizat într-o nouă ipostază (Fiul). Nu interesează aici dogma, ci faptul, sesizat de

---

[36] După Edwin Arnold, *Lumina Asiei*, p. 108.

[37] *Ibidem*, p. 83.

* Nu întîmplător, budismul a fost caracterizat ca religie fără Dumnezeu.

Feuerbach, că „Dumnezeu se înstrăinează de divinitatea sa“ [38]. Are loc, deci, un proces de dezalienare. „Dumnezeu devine om de dragul omului“ [39]. Prin Iisus oamenii se mîntuiesc nu numai în raport cu mizeriile vieții — o mîntuire ce are loc, evident, în fantezie —, dar se mîntuiesc și de credința deșartă în vechea divinitate, dovedind, prin noua religie, că nu mai vor să poarte în continuare pecetea păcatului originar.

Dar dacă în creștinism Iahve este revalorizat, tendința gnostică se arată mai critică față de divinitatea *Vechiului Testament,* pe care o prezintă ca potrivnică oamenilor. Scrierile de la Nag Hammâdi sînt revelatoare în acest sens. Ne oprim, împreună cu Jean Magne, asupra *Apocrifului lui Ioan.* Autorul francez intercalează în paranteze explicațiile necesare : „Primul arhonte (= Dumnezeul creator din *Facerea*) îl luă pe om și îl așeză în paradis (p. 56), despre care spunea că va fi pentru el o voluptate. De fapt, îl înșela, căci voluptatea arhonților este amară și frumusețea lor criminală ; voluptatea lor este înșelătoare, iar arborele lor, rătăcire ; fructul lor este o otravă pentru care nu există leac, iar urarea lor pentru el este moartea (p. 430). Or, arborele lor, pe care l-au așezat ca fiind arborele de viață, eu (Iisus el însuși îi vorbește lui Ioan) o să vă dezvălui misterul vieții lor : el provine din spiritul lor de imitație și are drept scop să-l abată pe om și să-l împiedice să înțeleagă perfecțiunea sa... (433). Însă arborele numit «pentru cunoașterea binelui și răului» este Epinoia (Gîndirea) de lumină (entitate a pleromei), despre care au dat ordin să nu fie gustat, adică să nu i se supună (acestei Epinoia de lumină), deoarece interzicerea era îndreptată împotriva lui (a omului) pentru ca acesta să nu-și îndrepte privirea către cer, către perfecțiunea sa și să nu înțeleagă goliciunea perfecțiunii sale (=că el era despuiat). (435). Însă eu (Iisus) i-am învățat ca ei să mănînce din el“ [40].

---

[38] Ludwig Feuerbach, *op. cit.*, p. 96.
[39] *Ibidem.*
[40] Jean Magne, *Date noi despre originile creștinismului în lumina scrierilor gnostice de la Nag Hammâdi,* în „Revista de filozofie“, nr. 4/1977, p. 448.

Divinitatea despre care vorbesc documentele gnostice nu apare, ca în cărțile canonice ale creștinismului, în *continuarea* divinității mozaice, ca o altă ipostază a ei, ci în *opoziție* cu aceasta. Primul arhonte, Dumnezeu din *Vechiul Testament,* îi înșeală pe oameni, le abate atenția de la perfecțiune, în timp ce Iisus i-a învățat să mănînce din arborele prin care ei s-ar fi înălțat. Textele descoperite îi dau prilejul lui Jean Magne să constate că „Iisus însuși, sau o entitate cerească, îi invită pe Adam și Eva să dejoace minciuna creatorului invidios, «să mănînce cunoașterea și să-și amintească de perfecțiunea lor» ; după *Ipostaza Arhonților,* din psihici, Adam și Eva devin spirituali (pneumatici) mîncînd fructul ; și, potrivit *Scrierii fără titlu,* mintea lor *(noûs)* iese din amorțeala ei și lumina cunoașterii *(gnosis)* îi luminează... (Dar) răsturnarea exegezei gnostice în exegeză creștină a antrenat incoerențele teologiei : Adam și Eva se pierd mîncînd fructul, în loc să se mîntuiască.

Dumnezeul *Vechiului Testament* va fi aruncat în Tartar unde va deveni Diavolul, pentru a putea fi reabilitat sub numele de Savaot ; apoi, acest al doilea Dumnezeu Savaot va fi identificat cu Mîntuitorul Iisus, pentru ca Dumnezeu din *Vechiul Testament* să poată fi identificat cu Tatăl.

Șarpele instruitor, după ce a devenit Mîntuitorul Iisus, va deveni Diavolul cu toate neajunsurile Dumnezeului din *Vechiul Testament.*

Mîntuitorul Iisus, identificat cu Savaot, fiul Dumnezeului din *Vechiul Testament,* va deveni Fiul Tatălui și va fi istoricizat prin repetate *testimonia* ca Mesia evreu crucificat sub Ponțiu Pilat“ [41].

Religia este dovada temerii omului față de lumea necunoscută — de lumea reală, neinvestigată încă și, ca atare, nedominată —, dar și motiv de groază față de supranatural, știut ca existent, dar necunoscut și el.

În fiecare etapă a devenirii sale istorice, omul se va raporta în mod determinat la lumea reală și la lumea supranaturală. Revalorizările față de realitatea obiectivă manifestate în momentele de criză religioasă sînt însoțite, cum e și firesc, de reconsiderări ale lumii divine.

---

[41] *Ibidem,* p. 454.

Divinitățile vechilor credințe „fac" parte din existență. De aceea, orice revalorizare a existenței presupune o nouă atitudine față de supranatural, ca implicat. Desigur, procesul nu se petrece în mod mecanic, prin corespondențe univoce. Dacă în vechile credințe supranaturalul era un *mijlocitor* între om și lumea reală, ocupa, deci, locul termenului mediu, în credințele noi, el devine *obiect* al interpretării și practicii religioase. Lucru firesc, dealtminteri, dacă vom privi religiile mai tîrziu apărute ca noi strategii de stăpînire a lumii, a unei lumi în care există și forțele considerate sacre pînă în acel moment. Dominarea lumii în noua formă religioasă va însemna și dominarea zeilor depășiți istoric, desacralizați (într-o anumită măsură), dar nu dispăruți.

Prin religie omul a încercat să domine mai bine lumea reală și străină lui, dar și să se salveze în fața divinităților înstrăinate. Așa, de pildă, pentru a lua un exemplu, în epoca marilor frămîntări de conștiință ce corespund trecerii de la brahmanism la hinduism se instituie ideea că *totul* este suferință. Iar mizeria umană nu este numai terestră, provocată deci numai de natură, ci și celestă, de origine divină. Zeii fac rău oamenilor în egală măsură ca și lumea reală. Și cum omul recurge la demersul religios pentru a-și optimiza condițiile în raport cu realitatea, cu *orice* realitate, deci, în raport *și cu cea supranaturală* presupusă ca existentă, va recurge la modalități specifice prin intermediul cărora va încerca să atenueze sau să evite răul posibil de origine divină.

Credința în existența unor zei mai buni, mai umani și, ca atare, mai umanizați are valoare pentru om nu numai în ipostaza lui de luptător, de ființă care înfruntă stihiile naturii, și mai tîrziu pe cele sociale, ci și pentru omul religios care și-a pierdut speranța în vechile divinități, dar nu poate trăi liniștit știindu-le existente. Și dacă acestea s-au înstrăinat, zeii noilor credințe îi vor înlocui pe cei vechi ca expresie a unui proces de dezalienare.

Procesul se desfășoară însă în mod contradictoriu : cu cît se înaintează în istorie pe drumul religiei, cu atît alienarea este mai profundă. Și, totuși, cum am arătat mai sus, fiecare nouă credință se instituie ca manifestare a unui efect contrar. Încercînd să se salveze în fața

Scanned with OKEN Scanner

divinităților devenite tot mai străine, prin strategii religioase noi, respectiv prin instituirea credinței în existența unor forțe supranaturale mai umane, omul le va înzestra pe acestea cu puteri mai mari, liniștindu-se, într-un fel, sub oblăduirea lor. Dar, prin aceasta, el creează premise pentru temeri și mai adînci.

Din acest punct de vedere, mișcarea istorică a fenomenului religios își are originea în contradicții interioare lui. Cu fiecare nouă credință, omul ajunge la reprezentări despre existența unor forțe supranaturale mai binevoitoare decît cele pe care le-a venerat în sistemul credințelor depășite. Și pentru a-și exercita bunăvoința lor într-o măsură mai mare, pentru a fi eficiente în intervenția desfășurată în favoarea omului, acesta le va înzestra cu forțe sporite în comparație cu cele ale divinităților anterioare. Și cum istoria se repetă, timpul va face să se tocească treptat credința în bunăvoința acestor divinități, ce vor deveni, la rîndul lor, vetuste, fără ca aceasta să determine necondiționat dispariția ideii despre puterea lor — o putere, cum spuneam, amplificată în raport cu cea a predecesorilor lor. Și dacă pierderea surogatului de încredere față de îndurarea supranaturalului va fi secondată de teamă — un spirit lipsit de bunăvoință față de om va provoca un sentiment de insecuritate, de frică —, ideea despre puterea lor sporită va determina o teamă și mai mare. Orice tendință spre dezalienare — realizată într-o anumită măsură pentru moment — se va converti într-o formă de alienare și mai profundă. Dealtminteri, cum constata André Bonnard, referindu-se la credințele grecilor, o dezalienare totală în cadrul sistemului religios nu este posibilă. „Zeii umanizați din *Iliada* rămîn încă foarte de temut : ei sînt «puteri». Ceva în ei rezistă la umanizarea perfectă“ [42].

Religia nu este numai un caz particular de înstrăinare ce își are temeiul în înstrăinarea obiectivă, deci un efect al acesteia ; ea este, totodată, o condiție favorizantă pentru oricare din formele înstrăinării, un mijloc de adîncire a acesteia. Prin natura sa, ea îl abate pe om de la problemele reale, de la lupta împotriva societății alienante. Într-un fel sau altul, ea îl consolează, îndemnîndu-l la pasivitate și resemnare.

---

[42] A. Bonnard, *op. cit.*, p. 168.

Formă particulară a înstrăinării spirituale, înstrăinarea religioasă nu se consumă în sfera subiectivității umane. Ea se traduce în practică, manifestîndu-se în forme specifice în viața economică, politică, juridică ș.a.m.d. Omul acționează fiind mereu cu gîndul la supranatural, întrebîndu-se necontenit dacă acțiunile sale sînt în consens cu planul divin, dacă satisfac sau nu exigențele forțelor spirituale. Ființa sa pare a fi îndreptată mai mult spre lumea închipuirilor și mai puțin către cea reală. Iar dacă ne vom referi la viața socială, la mecanismele ei de funcționare, vom constata că sistemul economic inuman, bazat pe exploatare și asuprire, și, alături de el, instituțiile care îl sprijină, capătă un ajutor eficace din partea religiei. Sacrul pogoară din ceruri pentru a învălui în aura sa pe cei „aleși", înălțîndu-i, prin aceasta, și mai mult pe piedestalul la baza căruia se află cei oprimați.

Religia se instituie în viața societății ca un mod specific de raportare a omului la lume, o raportare prin care, trebuie precizat, el *tinde* spre o condiție superioară. Cu alte cuvinte, ea este rezultatul *aspirației* spre mai bine, și nu dovada *realizării,* nu modul *real* de împlinire a ființei sale totale. Fiind înstrăinare cum se exprimă Engels, „cea mai străină" de viață, religia nu poate servi vieții autentice. Popoarele, spune Hegel, „au considerat... această conștiință religioasă ca pe adevărata lor demnitate, ca pe dumineca vieții ; orice supărare, orice grijă, aceste banchize de nisip ale temporalității, dispar în acest eter, și aceasta fie în sentimentul prezent al cucerniciei, fie în speranță. În această regiune a spiritului curg valurile lui Lethe din care bea Psyche, și în care ea scufundă orice durere, transformînd toate asperitățile și întunecimile timpului într-o imagine de vis și transfigurîndu-le în strălucirea luminoasă a veșnicului" [43]. Prin religie omul se regăsește în ființa lui subiectivă, căutîndu-se mai degrabă în sine decît în lumea cerului, pe care o va restructura ori de cîte ori va deveni insuportabil de străină vieții lui. Se reculege și se împacă, astfel, cu sine și cu ceilalți, cu situația sa reală. Nemaiputînd suporta chinul cauzat de înstrăinarea obiectivă, istovit de lumea în care tră-

[43] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 12.

iește, se refugiază în universul religiei, unde, speră, se va găsi la el acasă. Este întîmpinat și aci tot de o lume străină, dar a cărei înstrăinare poate fi atenuată prin fantezie, creîndu-și astfel iluzia că se simte ca acasă.

Trăindu-și „dumineca vieții" aici, uitînd, deci, „orice supărare, orice grijă", el va lăsa să vină și să curgă nestînjenit timpul zilelor săptămînii cu toate durerile lor. „Imaginea de vis" face să fie transformate „toate asperitățile și întunecimile timpului" numai în conștiință, ele urmînd a se petrece în continuare în viața reală, provocînd și mai departe nefericire. „Imaginea de vis" este tocmai falsa conștiință a omului, prin care el își creează iluzia că s-a desprins de lume, că are o cu totul altă existență ; lumea reală, de care nu se poate despărți nicicum, urmînd a-și împlini istoria după același mecanism al înstrăinării. Trăind în lumea visului pentru că nu poate trăi omenește, el nu va mai proceda rațional pentru depășirea neomenescului din viața sa reală. Un mod iluzoriu de realizare a omului, religia este piedică în împlinirea omenescului din om.

Dacă în raport cu omul, religia reprezintă efortul acestuia de a se regăsi, dar și iluzia că s-a găsit așa cum ar trebui să fie, îndepărtîndu-l, prin aceasta, de drumul real al aflării sale, în raport cu viața socială desfășurată pînă în etapa contemporană, ea s-a dovedit un sistem funcțional. Traducînd limbajul mecanismelor sociale, am spune că fiecare formațiune istorică a cerut religiei, ca subsistem specializat pentru a răspunde unei asemenea exigențe, să găsească o soluție pentru cruciala problemă a nerealizării ființei umane. Și pentru că modul real de împlinire se dovedise imposibil, dată fiind natura carențată a fiecărei formațiuni social-economice, soluția nu putea fi găsită decît în lumea imaginarului. Marea rezolvare a problemei, pe care omul a aflat-o în formă religioasă, a constat în crearea fantasticului, a unui fantastic însă, care, pentru a răspunde exigențelor care i se impun, funcționează consecvent. Zona sa de manifestare nu se reduce la obiectul său, la lumea forțelor supranaturale, care ar rămîne, cumva, exterioare subiectului. Ființa umană nu contemplă sistemul ideilor religioase ca pe o imagine străină de realitate, cu conștiința că ele sînt fantastice, fără corespondență cu realitatea, ci se plasează în mijlocul acestei lumi, conside-

rîndu-se ea însăşi într-o situaţie fantastică. Prin aceasta, lumea reală este desconsiderată, fiind trecută la polul negativ al sistemului de valori care reglează viaţa omului.

Societatea, care pe anumite direcţii a acţionat disfuncţional în raport cu fiinţa umană, în ciuda progreselor realizate cu fiecare treaptă istorică de dezvoltare, va fi secondată de religie. Iluzia împlinirii omului prin fantezie şi în fantezie, prin abaterea atenţiei lui de la realitate a reprezentat expresia unei cerinţe istorice. Oricum, omenirea nu putea atinge împlinirea în trecutele trepte ale dezvoltării sociale. Dar, tot oricum, ea trebuia să-şi ducă existenţa în cadrul acestor trepte, înlăuntrul cărora procesele trebuiau să se desfăşoare cît de cît în mod funcţional. În acest sens, religia a funcţionat ca o condiţie a *statu-quo*-ului, fapt pentru care ea a fost caracterizată ca o formă conservatoare a conştiinţei sociale.

Intervenind în mecanismul orînduirilor exploatatoare cu o anumită funcţionalitate, religia a contribuit în mod specific, alături de alte subsisteme, la reproducerea sistemului social global, consolidînd astfel situaţia claselor privilegiate. Caracterul de clasă al religiei rezultă din natura obiectivă a desfăşurării proceselor sociale.

Este posibil şi firesc ca un anumit grup să conştientizeze funcţionalitatea religiei pentru clasa privilegiată reprezentată de grupul respectiv şi să recurgă în mod intenţionat la mijloace variate pentru înrădăcinarea şi amplificarea convingerilor religioase. Istoria consemnează, ca forme de manifestare a unei asemenea posibilităţi, oficializarea unor credinţe pînă mai ieri prigonite, transformarea uneia din credinţele existente în religie de stat sau crearea conştientă a unor noi religii care să se deosebească într-o anumită măsură de cele tradiţionale sau profesate de mase.

O atare situaţie nu trebuie însă exagerată şi unilateralizată.

Dacă religiile servesc direct sau indirect clasele dominante, nu s-ar putea spune, cu egală îndreptăţire, că grupările, clasele suprapuse recurg întotdeauna în mod conştient la religie în interesul lor, că exploatatorii, conştienţi de rolul religiei, ar fi, în fond, nereligioşi, întru-

cît pentru ei religia este numai un mijloc de care se servesc pentru iluzionarea maselor.

Cercetarea religiei ca fenomen social conservator, ca o condiție a *statu-quo*-ului nu surprinde decît un aspect al problemei. Istoria pune în evidență faptul că în trecerea de la o orînduire socială la alta religia nu se situează univoc de partea vechiului. Cum am arătat, într-un alt context, nu există religie, ci religii, și dacă despre păgînism se poate spune că a contribuit la menținerea stărilor de fapt specifice sclavagismului, nu putem afirma același lucru despre creștinism. Aprecierile, în măsura în care se vor corecte, nu pot fi făcute la modul general. Afirmația, nu rareori întîlnită și ea în ultimul timp, și care pretinde depășirea concluziei cu privire la caracterul conservator al religiei prin avansarea ideii că anumite religii ar reprezenta cauze ale progresului social iar altele nu, sau că aceeași religie ar avea o funcție progresistă într-o etapă a dezvoltării sociale și retrogradă în altă etapă, plutește tot în sfera generalului.

În momentele de răscruce, sistemul social „cere" subsistemului religios „soluții" care să facă posibilă trecerea de la treapta istorică depășită la alta nouă. Or, prin natura sa specifică, prin raportarea omului la lumea supranaturală prin intermediul căreia acesta speră să se realizeze, religia poate oferi elemente pentru construcția modelului viitoarei societăți. Dar, să precizăm, nu religia luată în sine este aceea care oferă modele, ci forțele sociale care nu mai pot suporta stările existente sînt acelea care construiesc modelul unei noi vieți sociale. Religia, ca fenomen social, ca structură obiectivată, conține numai premisele, elementele de construcție, care, altfel organizate decît pînă acum, au funcționat pentru *menținerea* stărilor de fapt existente. Iar oamenii recurg la aceste premise — cu semnificație pozitivă pentru sistemul social depășit, dar și cu posibilitatea de a fi restructurate, a se institui, eventual, într-o nouă credință sau, oricum, a se reorienta, sprijinind noua treaptă de dezvoltare socială — pentru că *nu au altele*. Sistemul vieții sociale determină, în devenirea lui obiectivă, acțiunea oamenilor, care și-o vor programa recurgînd la ansamblul ideilor existente în acel moment în societate. Astfel, nu religia, o religie anume ar fi aceea care

ar dinamiza masele, ci, dimpotrivă, ea este antrenată în focul marilor bătălii, fiind, cu acest prilej, transfigurată pentru a justifica acțiunile acelora care au recurs la ea. De aceea, ni se pare că discuția cu privire la rolul religiei — care trebuie dusă neapărat pînă la concluzia ultimă, și anume, pînă la a o considera un factor retrograd sau pozitiv — este scolastică, pentru că omenirea a progresat *prin* religie, dar *nu datorită ei.* Prin religie, pentru că, atîta timp cît societatea nu se va maturiza în suficientă măsură încît să aducă la viață condițiile necesare realizării autentice a omului și să facă astfel posibilă rezolvarea teoretică, în planul conștiinței, a marilor probleme cu care s-a confruntat, acesta va fi nevoit să recurgă la iluzii, acționînd sub influența lor, dar oricum apropiindu-se de momentul eliberării sale. Nu datorită religiei, pentru că, prin ceea ce îi este ei propriu, ea îl poartă pe om spre himere, atenția lui fiind orientată nu spre „aici" și „acum", ci spre „dincolo" și „pentru totdeauna".

Religia este un vis, pentru că nu putea fi o soluție autentică, o soluție reală care să-l ajute pe om efectiv. Omenirea a *visat* prin religie la o soartă mai bună. De aceea, în măsura în care este vis, ea trebuie lăsată în lumea trecutului. Omenirea nu mai poate visa în formă religioasă. Dar nu trebuie uitat că *omenirea* a visat ; că, în acest vis, nu se poate ca ea să nu fi pus și proiecte ce se situau în prelungirea ei nemijlocită și nu numai ca expresie fantastică a celuilalt termen al relației religioase — a supranaturalului. O atare situație îl va face pe Marx să spună : „Noi nu ne prezentăm în fața lumii ca niște doctrinari, cu un principiu nou : iată adevărul, cădeți în genunchi în fața lui ! Noi dezvăluim lumii noi principii din propriile ei principii. Noi nu-i spunem : renunță la luptele tale, ele sînt o prostie. ...Noi îi arătăm doar pentru ce luptă de fapt, și conștiința aceasta este un lucru pe care lumea *trebuie* să și-l cucerească vrînd-nevrînd.

Reforma conștiinței constă *numai* în a face lumea să devină conștientă de propria ei conștiință, în a o trezi din visul ei despre sine însăși, în a-i *explica* sensul propriilor ei acțiuni...

Deviza noastră, prin urmare, trebuie să fie : reforma conștiinței nu prin dogme, ci prin analizarea conștiin-

Scanned with OKEN Scanner

ței mistice, nelămurită încă asupra ei însăși, indiferent dacă ea apare într-o formă religioasă sau într-o formă politică. Atunci se va dovedi că lumea visează de multă vreme un lucru pe care îl poate avea în realitate numai devenind conștientă de el. Se va dovedi că nu este vorba de a trage în minte o mare linie de demarcație între trecut și viitor, ci de *a înfăptui* ideile trecutului. Se va dovedi, în sfîrșit, că omenirea nu începe o muncă *nouă*, ci realizează în mod conștient munca ei veche" [44].

---

[44] Marx-Engels, *Opere*, vol. 1, București, ESPLP, 1957, p. 380—381.

III. DIMENSIUNILE SOCIALE ALE RELIGIEI

1. Religia — fenomen social complex

Una din premisele necesare constituirii științei despre religie, a ceea ce în ultimul timp se cheamă religiologie, și a dezvoltării ateismului consecvent a fost elaborarea ideii conform căreia religia este un *fenomen social*. S-a descoperit astfel, am spune, o nouă zonă în aria existenței, fiind posibilă constituirea obiectului unei noi discipline științifice, mai concret, a unui sistem de științe, cum sînt: istoria religiilor, sociologia religiei, psihologia religiei ș.a. Complexitatea religiei rezidă în faptul să ea ființează ca *ideologie, psihologie socială, prin practici cultice și forme instituționalizate.*

Depășind modul psihologist de abordare a credinței în supranatural, școlile care au promovat ideea despre religie ca fenomen social au făcut posibilă înțelegerea ei în contextul relațiilor sociale.

Înscriindu-se dintru început pe această direcție și avînd prioritate în elaborarea ideii de mai sus față de celelalte orientări (școala sociologică franceză, pragmatismul american, funcționalismul englez ș.a.), marxismul a elaborat teoria despre religie ca formă a conștiinței sociale, ca sistem distinct al vieții sociale.

După cum s-a mai spus, nici unul din clasici nu a elaborat însă un tratat anume cu privire la religie. Tezele formulate de Marx și Engels, mai tîrziu de către Lenin, cu privire la rolul determinant al existenței sociale față de conștiința religioasă, la mecanismele gnoseologice care fac posibilă apariția și funcționarea ideilor despre supranatural, sau cele referitoare la independența relativă a conștiinței religioase față de existența socială ș.a. vor deveni principii metodologice în cer-

Scanned with OKEN Scanner

cetarea și analiza problemelor care fac obiectul științelor religiologice.

Dacă în ipostaza lor de principii metodologice, tezele clasicilor nu și-au pierdut valoarea — ele continuînd să fertilizeze gîndul investigativ fie prin abordarea și rezolvarea unor noi probleme, fie prin adîncirea soluțiilor devenite cumva tradiționale —, repetarea lor ca teze teoretice a dus și duce la o anumită canonizare (prezentă mai ales în literatura cu finalități didactice), atît de străină spiritului filozofiei materialist-dialectice. De aceea, credem, se impune discutarea lor din perspectivă teoretică, altfel spus, nu numai valorificarea ca principii metodologice, ci și abordarea lor ca obiect de cunoaștere pentru elaborarea unor noi concluzii teoretice.

Teza cu privire la primatul existenței sociale față de conștiința religioasă se cere, spre exemplu, dezvoltată din perspectiva teoriei deterministe, a analizei structurale, din unghiul de vedere al teoriei sistemelor, luînd în considerare finalitatea socială obiectivă care funcționează prin finalitatea conștientă, respectiv, prin scopurile oamenilor ș.a.m.d.

„Elementele" sistemului religios nu se caracterizează prin sensuri univoce pentru a recurge la o analiză unilaterală, ca de pildă : Orice idee religioasă trebuie privită ca reflectare și numai ca reflectare. Dacă aceasta ar fi situația analiza nu ar avea altceva de făcut decît să identifice fiecare „reflectat" pentru fiecare „idee-reflectare" lăsată moștenire de istoria religiilor. Ideile religioase spun întotdeauna mai mult decît se poate „citi" la o primă lectură. Abordate din unghiuri de vedere deosebite, ontologic, gnoseologic, psihologic, axiologic etc., ele spun mereu altceva. Nu cu totul altceva, dar, oricum, nu grăiesc aidoma în orice context. De aceea, în încercarea de „cuprindere" a fenomenului religios discursul va fi nevoit să recurgă la caracterizări variate, uneori aparent contradictorii, dacă sînt considerate exclusiv dintr-o singură perspectivă.

Fără a intenționa abordarea sistematică a raporturilor dintre societate și religie în toată complexitatea lor, ne propunem, în cele ce urmează, să surprindem unele dimensiuni ale acestor raporturi.

Ne vom opri, mai întîi, asupra tezei fundamentale după care determinantul religiei este existența socială.

Scanned with OKEN Scanner

În raport cu viața materială a societății, religia apare, într-un fel, ca un *efect*, ca un *produs* al acesteia, ca o *prelungire* și o *manifestare* specifică în sfera vieții spirituale. Ea este un caz *particular al reflectării*, fiind un ecou în spiritul uman al condițiilor obiective de existență, o reacție anume la acțiunea factorilor sociali materiali.

Societatea, privită prin prisma raportului dintre materie și conștiință — deci în cadrul problemei fundamentale a filozofiei, a opoziției absolute dintre cele două moduri posibile ale existenței —, se prezintă ca o unitate contradictorie, ca o totalitate alcătuită din sistemul vieții materiale și al vieții spirituale. Religia este viață spirituală. Procedînd prin negații, pentru a-i surprinde determinarea calitativă, vom spune, ca revers al afirmației de mai sus, că religia nu face parte din viața materială a societății. Hotarul dintre ea și aceasta este, sub acest aspect, tranșant. De asemenea, ea nu este orice formă de viață spirituală ; nu este nici artă, nici morală, nici ideologie politică, nici filozofie etc. Granița despărțitoare, în acest caz, este mai puțin evidentă întrucît realitățile sociale de tipul celor menționate sînt, ca și ea, produse și manifestări ale vieții spirituale.

Ideea despre rolul determinant al existenței sociale față de conștiința religioasă este și rămîne pilonul fundamental al religiologiei științifice și al ateismului consecvent. Ea trebuie însă dezvoltată. Aprofundarea ei rezultă ca o cerință necesară din esența concepției materialiste asupra istoriei ; dacă existența socială determină religia numai în ultimă instanță, rezultă că funcționează și alte instanțe în determinarea ei. Pe măsura complicării vieții sociale, a apariției unor noi domenii de viață umană care se structurează ca subsisteme în sistemul social global, religia va suferi determinări și din partea acestora, chiar dacă ele reprezintă compartimente ale vieții spirituale. În acest caz, putem spune *că determinantul religiei devine viața socială în ansamblu.*

Neputința omului — generatoare de religie — se manifestă nu numai în sistemul vieții productive, ci și în cadrul celorlalte sfere ale socialului. Formele de înstrăinare politică, juridică, din cadrul sistemului moral etc. își au, desigur, temeiul în înstrăinarea economică. Acesta nu este un motiv pentru a ignora rolul lor deter-

Scanned with OKEN Scanner

minant față de fenomenul religios *. Religia reflectă condiția umană în toate ipostazele ei : ca agent productiv, ca muncitor sau stăpîn, ca subiect politic sau juridic, ca ființă morală, ca subiect cognitiv etc. Omul este complexit din toate părțile și de aceea religia va fi nu o reflectare printre celelalte, ci în raport cu toate domeniile vieții sociale.

Practica pe care o va desfășura omul în cadrul structurilor sociale specifice — indiferent dacă acestea sînt de domeniul vieții materiale sau de ordin spiritual, fie ele, deci, structuri economice, juridice, politice, educaționale, cognitive ș.a.m.d. — va constitui prilej și temei pentru construcția supranaturalului și înțelegerea lui specifică, particularizată, în funcție de natura și caracteristicile acestor structuri. Religia s-a născut în raport cu sistemul vieții productive și, putem spune că, într-un anume sens, ea a funcționat o perioadă de timp ca subsistem în cadrul acestuia. Odată instituită ca fenomen relativ autonom în viața oamenilor, ea va constitui domeniu de referință pentru împlinirea omului în oricare formă a vieții sociale.

Comportamentele umane, indiferent de domeniul lor concret de manifestare (producție, viață politică, morală etc.), „sînt sau tind a fi semnificative. Ori de cîte ori un om acționează, el se găsește în fața unei situații care constituie pentru el o sarcină sau o problemă de rezolvat, și el încearcă să transforme lumea prin comportamentul său, astfel încît să obțină un răspuns semnificativ la problema pusă. În plus, ființa umană tinde, cu toate că nu reușește decît rareori, să pună de acord diferitele răspunsuri pe care este determinată să le dea diferitelor probleme care i se pun, adică toți oamenii tind să facă din gîndirea, afectivitatea și comportamentul lor o structură semnificativă și coerentă“ [1]. Privită din această perspectivă, religia apare ca modalitate specifică prin care este surprinsă situația carențată a omului în lume, faptul că el nu a reușit să rezolve în mod co-

---

* S-ar putea vorbi, deci, de o dublă determinare, una primordială, exercitată de viața materială a societății, și alta secundară, de rangul doi, exercitată de sistemele suprastructurale : și de cel politic, și de cel juridic, moral ș.a.m.d.

[1] L. Goldmann, *Sociologia literaturii*, București, Editura politică, 1972, p. 136—137.

răspunzător problemele care i s-au ridicat în față în lungul istoriei, fiind ea însăși un răspuns față de această stare de fapt, o soluție *sui-generis* prin care omul încearcă și speră să rezolve toate problemele pe care nu le domină prin celelalte moduri specifice de interacțiune și manifestare. Departe de a fi fost un răspuns autentic, religia a complicat și mai mult problema vieții umane.

În acest context, religia apare în opoziție cu întreaga societate. Dacă în analiza de mai sus am privit religia ca reflectare a existenței sociale, aliniind-o prin aceasta celorlalte forme de conștiință — reflectări și ele —, de data aceasta apare în prim plan faptul că ea este un produs al întregului sistem social și că se delimitează, în mod specific, de toate subsistemele. Granița dintre ea și celelalte forme ale conștiinței sociale, care părea mai puțin tranșantă, va fi, în această perspectivă, tot atît de evidentă ca și cea prin care ea se delimitează de existența socială.

Religia, vom spune de data aceasta, nu este numai o formă de conștiință — care, ca oricare din acestea, s-ar deosebi de celelalte prin anumite particularități —, ci se opune tuturor întrucît, în raport cu ea, toate sistemele vieții spirituale vor ocupa locul determinantului, al reflectatului. Ea este „altceva" decît întreaga societate. Dacă în fiecare din celelalte forme de activități (productive, politice, cognitive etc.) omul își realizează cît de cît existența sa specifică în mod real, în religie realizarea are loc prin fantezie. În cadrul celorlalte subsisteme omul interacționează ca subiect cu realități anume, cu obiectul muncii, obiectul cunoașterii, obiectul acțiunii politice etc.; prin religie el se raportează la non-existent.

Religia nu este numai reflectare, un produs al interacțiunilor sociale, care, odată apărut, trăiește anonim și în plus pe lîngă determinantul său, ca o realitate inutilă și neutră față de acesta. Deși efect și, deci, determinat cauzal, fenomenul religios nu s-a născut ca un rebut în procesul devenirii sociale. Viziunea cauzală, necesară în analiza nașterii conștiinței și manifestărilor religioase, nu este suficientă, întrucît s-ar ignora faptul că religia s-a constituit ca fenomen social în conformitate cu o anumită *finalitate*. Prezența ei în societate este o do-

vădă că sistemul social a manifestat anumite cerințe care nu puteau fi satisfăcute decît de un asemenea fenomen cum este cel religios. În raport cu funcțiile pe care trebuie să le îndeplinească pentru a satisface cerințele sistemului social, religia se va structura specific și își va perfecționa structurile de-a lungul istoriei pentru a răspunde cît mai bine cerințelor respective. Religia este, așadar, nu numai un efect, ci și o *condiție* a funcționării sistemului social într-o etapă dată a devenirii sale, o condiție care nu a apărut întîmplător, pentru ca, numai ulterior apariției, să-și găsească un rost, funcții pe care să le îndeplinească.

Abordarea fenomenului religios în poziție de condiție instituită ca atare impune analizei o turnură radicală. Dacă mai sus constatam că ea se *contrapune* într-un mod specific vieții sociale, diferitelor procese ce se desfășoară în cadrul acesteia, acum rezultă că ea se *suprapune* societății. Ea trece, sau, mai corect, funcționează (și, ca atare, putem spune că ființează) *prin* celelalte subsisteme ale vieții sociale.

În cazul proceselor specifice vieții materiale, religia funcționează ca însoțitor, ca o structură prin care omul încearcă să sporească eficiența acțiunilor productive.

Producția religioasă este de ordin ideal, fiind constituită din idei despre supranatural, norme ce decurg din natura acestuia, cunoștințe despre lumea reală „determinată" de același supranatural ș.a.m.d. Ea este formă a conștiinței sociale. Or, dată fiind această comunitate de esență cu celelalte forme ale conștiinței, ea nu se rezumă la a fi un însoțitor al discursului specific acestor forme, ci tinde să-și impregneze exigențele sale acestui discurs, să-l restructureze după chipul său.

În analiza pe care am întreprins-o mai sus am căutat să evidențiem că, deși religia este reflectare a realității, ea nu se confundă cu celelalte forme ale conștiinței ; ea nu este morală, nu este artă, teorie juridică etc.

A spune atît nu este însă de ajuns : s-ar ignora ipostaza ei de condiție a vieții sociale, desigur, una printre altele. Or, pentru a răspunde sarcinilor impuse de societate, ea își adaptează, într-un fel, propria sa structură celorlalte structuri, tinzînd astfel să se suprapună proceselor sociale specifice celorlalte subsisteme. În acest caz, trebuie cercetată și înțeleasă nu (exclusiv) separat

și în opoziție cu celelalte domenii ale socialului, ci în unitate cu ele. Caracterul eronat al ideilor religioase care se vor explicații reliefează granița tranșantă dintre ea și știință. O asemenea caracteristică trebuie luată în considerare. Dar, așa cum am arătat, a defini religia numai ca reflectare falsă înseamnă a schematiza, a-i sărăci esența.

Adaptîndu-se celorlalte domenii ale vieții sociale, în fapt pentru a și le adapta, religia se va institui și se va manifesta ca reflectare *sintetică*. Tocmai de aceea, cum va spune Mircea Florian, preluînd o idee a lui Max Scheler, „spre deosebire de parțialitatea celorlalte funcții culturale, religia angajează persoana în *totalitatea* ei“ [2] (*s.n.*).

Religia nu poate fi privită decît în raport cu „lumea omului“. Și cum această lume este deosebit de complexă (raporturile omului cu obiectul muncii, relațiile dintre el și semenii săi în procesul producției, dintre el și instituțiile sociale, raporturile estetice, cognitive etc.), și religia, ca reflectare sintetică, va reproduce această complexitate de raporturi și procese, va fi ea însăși polivalentă. „Religia — scrie Marx — este teoria generală a acestei lumi, compendiul ei enciclopedic, logica ei în formă populară, al ei point d'honneur spiritualist, entuziasmul ei, sancțiunea ei morală, întregirea ei solemnă, temeiul ei general de consolare și de justificare“[3]. Ea tinde și pretinde a fi și filozofie (teorie generală), și știință (compendiu enciclopedic), și morală (sancțiune morală), și politică și drept (consolare și justificare), și ideologie (toate acestea la un loc), și cunoaștere comună (logică în formă populară), și psihologie socială (entuziasm) etc.

Religia își ia misiunea de a suplini rolul celorlalte forme de conștiință socială, intervenind, direct sau indirect, în toate modalitățile concrete de acțiune umană.

Ea este reflectare a celorlalte forme de viață socială, dar poate fi, la rîndu-i, reflectată de acestea, devenind obiect al prelucrării lor. Se construiește prin preluarea și restructurarea valorilor elaborate în cadrul celorlalte

---

[2] M. Florian, *Scrieri alese*, București, Editura Academiei R.S.R., 1968, p. 204.

[3] Marx—Engels, *Opere*, vol. 1, București, ESPLP, 1957, p. 415.

Scanned with OKEN Scanner

sisteme de viață spirituală și poate fi prelucrată înlăuntrul acestora pentru edificarea valorilor proprii. O asemenea mișcare, trecerea reciprocă dintr-un domeniu în altul, face posibilă intercalarea fenomenului religios în fiecare sistem al ansamblului social (și invers), și, respectiv, ștergerea granițelor dintre ele.

Coincidența este mai evidentă pentru perioada timpurie a dezvoltării istorice *. Dealtminteri, lucru firesc. „Miturile populațiilor primitive — scrie Lips — le țin loc de Biblie și de carte de istorie, de cod al bunelor maniere, și de lexicon“ [4]. Formele de inițiere prin care tinerii sînt introduși în viața socială se desfășoară ca acte religioase. Viața socială „începe“, deci, prin religie. Supranaturalul este „prezent“ în probele inițiatice, adică în procesul care vizează formarea indivizilor și care se cheamă educație. Lăsînd de o parte datele etnografiei, pentru a ne adresa istoriei, vom constata, spre pildă, că la vechii greci nu exista un cler propriu-zis. Funcțiile religioase sînt îndeplinite de magistrați [5]. Iar acolo unde avem cler, acesta îndeplinește și alte funcții. La celți, „druizii sînt, ca și brahmanii, preoți (ei sînt aceia care practică sacrificiile), dar în egală măsură ei sînt și educatori, savanți și filozofi“ [6].

Produsul conștiinței religioase — supranaturalul — își extinde cu timpul sfera de manifestare în sistemul valorilor specifice celorlalte domenii de creație spirituală. Egiptenii desemnau prin termenul „*ma'at*“ forța care se încarna în faraon, „termen care se traduce prin «adevăr», dar a cărui semnificație generală este «ordinea cea bună» și, prin urmare, «dreptul», «justiția»“ [7]. În mazdeism, divinitatea Aša este Adevărul. Într-o anumită

---

* Particularitatea religiei de a prelungi în mod specific ansamblul domeniilor care constituie viața socială și de a se continua prin aceasta creează reale dificultăți în cercetarea istoriei fiecărei forme specifice de activitate umană și reprezintă cauza unor soluții neștiințifice, cea mai răspîndită fiind aceea după care religia s-ar afla la originea fenomenului artistic, moral, științific etc.

[4] J. Lips, *op. cit.*, p. 484.

[5] A. Bonnard, *op. cit.*, p. 156.

[6] M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. 2, Paris, Payot, 1978, p. 149.

[7] Idem, *op. cit.*, vol. 1 (ed. rom.), p. 95.

ipostază această divinitate „înseamnă acum mai mult decît Adevărul, Justiția, Ordinea“ [8].

Înaintînd în istorie spre o etapă mai aproape de zilele noastre, vom constata, odată cu Engels, că în evul mediu, „popii au obținut monopolul pregătirii intelectuale și... prin aceasta cultura însăși a căpătat un caracter esențialmente teologic. În mîna popilor, politica și jurisprudența, ca și celelalte științe, au devenit simple ramuri ale teologiei, fiind tratate după principiile valabile în teologie. Dogmele bisericii au devenit în același timp axiome politice, iar pasajele din Biblie au căpătat putere de lege în fața oricăror instanțe judecătorești“ [9]. Filozofia, cum se știe, era considerată în acele timpuri *ancilla theologiae*.

Referindu-se la situația din Orient, Marx scria : „În imperiul otoman, în concordanță cu ideile orientale ale turcilor, teocrația bizantină a căpătat posibilitatea să ia asemenea proporții, încît preotul, în parohia sa, este în același timp judecător, primar, învățător, executor testamentar, perceptor de impozite, factotum omniprezent al vieții civile, nu un slujitor, ci un stăpîn care cumulează o sumedenie de funcții“ [10].

Particularitatea prin care religia se distinge ca raport între om și supranatural de celelalte raporturi — productive, cognitive, morale, educaționale ș.a. — nu îi asigură o arie de existență strict delimitată față de acestea. În fapt, raportul specific religios se manifestă prin celelalte tipuri de relații umane, prin interpolarea divinității care devine termen mediu.

Asaltat din toate părțile ca urmare a procesului de înstrăinare, și aceasta independent de ipostaza lui concretă de existență, omul va fi nevoit să bătătorească tot mai mult calea dintre el și supranatural. Relațiile sale nu se vor desfășura numai în planul existenței obiective și obiectivate, adică, ne-am exprima în formă tautologică pentru a fi mai bine înțeleși, numai în planul existenței reale, adică pe orizontală, ci și pe verticală, cu lumea cerului, a non-existentului. Dar cum calea pe care

---

[8] *Ibidem*, p. 339.

[9] Marx—Engels, *Opere*, vol. 7, București, Editura politică, 1960, p. 370.

[10] Idem, *Opere*, vol. 10, București, Editura politică, 1961, p. 141.

se avîntă ca subiect religios nu duce nicăieri, el va păși pe cărările croite în practica vieții sociale, în direcțiile pe care le fac posibile structurile sociale specifice sistemelor existente. Va înainta purtînd cu el idei fictive și speranțe iluzorii. Nu va întreprinde aproape nimic în viața sa reală, în raporturile nemijlocite în care se manifestă, fără interpolarea produselor sistemului religios. Fiecare dimensiune a ființei sale ca individualitate complexă — care devine din virtualitate realitate efectivă de îndată ce interacționează într-un anume raport social — va fi urmărită de umbra ei religioasă. Sau, poate, mai corect, se va structura și va funcționa în conformitate cu exigențele sistemului religios, omul devenind, într-un fel, umbra umbrei sale.

Odată născută, ideea raportului *om-divinitate* va funcționa nu numai înlăuntrul sistemului religios, ci prin oricare altă relație umană. Prin aceasta, religia își manifestă caracterul ei polivalent. Dată fiind natura ei proteică, structura religioasă „satisface" cerințele omului — așa cum sînt ele determinate la un anumit moment dat — în oricare domeniu al existenței lui. Are valoare universală, fiind, într-un fel, funcțională pentru oricare situație concretă a omului (ca agent productiv, subiect politic, ființă morală...). Pentru că în oricare situație el se va dovedi (relativ) neputincios. Pe cînd, celălalt termen al relației religioase, supranaturalul, va fi oricum mai puternic decît el și, în ultimă instanță, atotputernic.

Termenii relației pot ocupa poziții variate unul față de celălalt. Într-o primă ipostază a analizei, structura religioasă evidențiază, pe de o parte, omul generator de credințe, creatorul imaginii supranaturalului, iar pe de alta, supranaturalul care poate fi imaginat în moduri variate : ca fetiș, rudă (totem), spirit, zeu, Dumnezeu, iar acesta ca Dumnezeu al *Vechiului Testament*, al *Noului Testament* sau al *Coranului*. Subiectul credinței este același : omul — desigur, nu omul abstract, în genere, ci omul determinat istoric —, în timp ce obiectul credinței este divers.

Într-o altă ipostază a analizei, deci dintr-un alt unghi de vedere, în care facem abstracție de trăsăturile caracteristice prin care imaginea supranaturalului se diferențiază de la credință la credință, supranaturalul poate fi unul și același (ca supranatural fiind, deci, oricum

deasupra ființei umane), în timp ce omul religios — celălalt termen al relației — trăiește în moduri variate, în funcție de structura concretă în care este integrat și ale cărei exigențe le satisface prin activitatea desfășurată. El se va manifesta ca producător de valori materiale, ca subiect care creează valori estetice (sau consumator de artă), ca ființă morală ce interacționează cu semenii săi după un anumit cod etc. În oricare din aceste relații el va acționa ca ființă conștientă. Activitatea sa va fi ghidată de anumite idei-cunoștințe, idei-norme, idei-proiect ș.a. specifice, adecvate sistemului concret în care se desfășoară. Alături de ansamblul ideilor din conștiința sa, născute pentru a asigura funcționarea sistemelor sociale corespunzătoare, există și sistemul ideilor structurate în jurul supranaturalului, care vor interveni și ele în orientarea și desfășurarea activităților concrete. Realizîndu-se ca subiect creator (sau consumator) de artă, el va da curs și exigențelor structurii religioase, cerințelor ce rezultă pentru el, ca producător de valori artistice, din ideea pe care o are cu privire la supranatural. Sau, interacționînd ca subiect moral, el va proceda în conformitate cu cerințele ideii despre supranatural, așa cum este conceput el într-un anume moment istoric.

Supranaturalul își face simțită prezența în oricare formă de manifestare a vieții sociale, mijlocit sau nemijlocit. Dar nu peste tot aidoma. Cadrul general se păstrează ca schemă, dar în modul concret de funcționare vor apărea particularizări.

Fiind obiect gîndit, și numai atît, supranaturalul va putea fi gîndit după necesitățile structurii sociale concrete în care este intercalat. „Manipularea" lui va fi fără limite — putînd fi gîndit în poziții variate, uneori diametral opuse. Dacă oamenii se vrăjmășesc — și se vrăjmășesc datorită naturii antagonice a relațiilor sociale obiective —, se vor dușmăni și forțele din ceruri. Atît de mult încît este posibil ca aceeași divinitate să se scindeze lăuntric pentru a se opune sieși.

Este posibil ca religia însăși să tindă a deveni contrariul ei, a trece în altceva, de pildă în morală sau filozofie. Desfășurarea istorică a religiei popoarelor Indiei spre ceea ce va fi mai tîrziu credință budistă atinge, am spune, un moment critic, care pare să sugereze iesi-

Scanned with OKEN Scanner

rea fenomenului religios din propria sa matcă. „Budismul este singura religie al cărei fondator nu se declară nici profetul vreunui Dumnezeu, nici trimisul său și care, între altele, respinge chiar ideea unui Dumnezeu Ființă Supremă“ [11]. În cazul acestui sistem de idei este cu totul rezonabil să te întrebi dacă ceea ce a lăsat Buddha se cheamă religie ? Este, poate, mai degrabă, o meditație asupra condiției umane, o învățătură, un proiect, un model de viață sau orice altceva decît religie propriu-zisă.

Ce face însă ca tendința spre un nou curs să eșueze și totul să reintre în matca religiozității ? Răspunsul îl găsim în continuarea rîndurilor mai sus citate : „Predica sa are ca scop *eliberarea oamenilor*. Tocmai acest prestigiu de «*Salvator*» va face din mesajul său soteriologic o religie și va transforma, destul de repede, personajul istoric Siddharta într-o Ființă divină“ [12] (*s.n.*). Ca om care a meditat, Siddharta Gautama este un filozof. Faptul că a vrut să fie și salvatorul neamului omenesc a făcut ca imaginea sa să fie „asimilată“ de structura religioasă — pentru că salvarea omului în condițiile acelui timp, și de atunci pînă în zilele noastre, nu se putea realiza decît în fantezie și prin fantezie, iar aceasta este „operatorul“ religiei.

Natura fenomenului religios de a se contrapune ansamblului social și de a i se suprapune totodată face ca el să oscileze, în istoria-i multimilenară, între două tendințe : să se lărgească în anumite momente pentru a cuprinde celelalte domenii ale socialului, înaintînd, asemenea unui fluviu pe mai multe brațe, putînd chiar să iasă din albia sa proprie pentru a „încerca“ un alt curs și, dimpotrivă, să se izoleze de marele făgaș al istoriei umane, al devenirii sociale, pentru a înainta mult prea alături de aceasta.

În fiecare caz, însă, religia poate, în baza mecanismului propriu de funcționare, să contracareze atît o tendință cît și cealaltă. Cazul „convertirii“ budismului inițial spre matca fenomenului religios, respectiv statuarea lui ca religie, dovedește că tendința fenomenului religios de a se traduce într-unul din modurile profane

---

[11] M. Eliade, *op. cit.*, vol. 2, p. 74.
[12] *Ibidem.*

ale cunoașterii și activității nu poate înainta pînă la dizolvarea lui în cadrul acestora. Tot așa, și tendința de izolare este contracarată din interiorul sistemului. Izolarea religiei ca fenomen social distinct de celelalte domenii ale vieții reale — proces care, privit din perspectivă psihologică, ar consta în „lipirea" subiectului de obiectul credinței și, consecutiv, detașarea lui de lume, ruperea contactului cu realitățile sociale — ar scoate-o din istoria umanității, fapt imposibil atîta timp cît societatea nu a atins acea treaptă de dezvoltare în care să fie întrunite condițiile necesare realizării plenitudinare a omului. Nu există religie de dragul religiei, sau, altfel spus, credința în Dumnezeu și dragostea care i se închină nu sînt profesate de dragul lui Dumnezeu. Cazul anahoreților reprezintă excepția, expresia tendinței fenomenului religios de a se contrapune socialului nesupusă controlului. Nu contează actul religios în sine, se spune în *Vechiul Testament*: „Ce-mi folosește mulțimea jertfelor voastre?, zice Domnul. M-am săturat de arderile de tot cu berbeci și de grăsimea viteilor grași și nu mai vreau sînge de tauri, de miei și de țapi!

Cînd veneați să le aduceți, cine vi le ceruse? Nu mai călcați în curtea templului meu.

Nu mai aduceți daruri zadarnice! Tămîierile-mi sînt dezgustătoare; lunile noi, zilele de odihnă și adunările de la sărbători nu le mai pot suferi. Însăși prăznuirea voastră e nelegiuire!

Urăsc lunile noi și sărbătorile voastre sînt pentru mine o povară. Ajunge!

Cînd ridicați mîinile voastre către mine, eu îmi întorc ochii aiurea, și cînd înmulțiți rugăciunile voastre, nu le ascult. Mîinile voastre sînt pline de sînge, spălați-vă, curățați-vă!

Nu mai faceți rău înaintea ochilor mei. Încetați odată!" (*Isaia*, 1, 11—16).

Nu e de ajuns deci ca omul să bătătorească drumul către Dumnezeu. Iar dacă se rezumă numai la aceasta, face rău. Ce ar trebui, atunci, să facă? Citim în continuare: „Învățați să faceți binele, căutați dreptatea, ajutați pe cel apăsat, faceți dreptate orfanului, apărați pe văduvă!" (*Isaia*, 1, 17). Omul religios trebuie, așadar, să se întîlnească și cu ceilalți oameni, acolo unde *sînt*,

pe cărările *construite* în lungul istoriei în cadrul unui domeniu sau altuia al vieții sociale. Profetul *Vechiului Testament* a intuit că actul religios nu își poate împlini menirea decît dacă se desfășoară în cadrul relațiilor interumane.

Religia nu are cum renunța la raportul *om-divinitate* pentru că și-ar trăda propria sa esență. Fiind întrebat „care poruncă este mai mare în Lege ?", Iisus răspunde : „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău" (*Matei*, 22, 37). Dar ea, religia, nu poate ființa decît dacă trăiește sub forma raportului real dintre *om și om*. Căci, cum ține să precizeze textul evanghelic prin Iisus, a doua poruncă, la fel ca și prima, este : „Să iubești aproapele tău ca pe tine însuți" (*Matei*, 22, 39).

Ideea echilibrului este prezentă și în religia islamică. Omul trebuie să-și îndrepte ființa către divinitate, dar și spre semenii săi: „Evlavia nu constă în a vă întoarce cu fața spre răsărit și spre apus, ci evlavios e acela ce crede în Dumnezeu și în ziua de apoi, în îngeri, în Scriptură și în Profeți, acela ce dă din bunul său — din oricîtă dragoste pentru El — rudelor, orfanilor, săracilor, călătorilor, cerșetorilor și pentru dezrobirea sclavilor, acela ce-și săvîrșește Rugăciunea și face milostenii" (*Coran*, II, 172). Deci, rugăciunea și milostenii ; în prima ipostază omul se îndreaptă către divinitate, prin milostenii, către oameni.

Deși profesează credința în existența unei lumi supranaturale și își declară menirea de a-l pune pe om în legătură cu această lume, religia funcționează în sistemul vieții sociale, pătrunzînd în țesătura acestuia ; ea este viață socială. Corpul doctrinar sau practicile specific-religioase reprezintă nucleul fenomenului. În fapt, el difuzează și trăiește prin celelalte subsisteme ale vieții sociale. Aceasta nu vrea să însemne negarea specificului său ca domeniu distinct al vieții sociale — fapt care impune cercetarea diferențiată — pe motiv că, prin acest specific, religia se erijează în factor călăuzitor în raport cu celelalte fenomene sociale.

Domeniu al socialului, un subsistem printre celelalte, care își „închipuie" o origine extrasocială, religia face

din societate *obiect* al preocupărilor sale în numele lumii transcendente, ea nefiind decît un *produs* al vieții sociale, și *viață socială desfășurată specific.*

2. Religia și știința

Ne oprim mai întîi asupra raportului dintre religie și știință nu pentru că o asemenea temă reprezintă, am spune, „calul de bătaie" al literaturii de popularizare cu finalități ateiste nemijlocite, plătind și noi tribut unei convenienţe, ci pentru cu totul alte motive.

Știința, ca sistem distinct al vieții sociale, s-a instituit relativ tîrziu în istoria devenirii umane. Se poate vorbi, desigur, de științe începînd cu antichitatea. Nu, însă, de sistemul științei, care este produsul epocii moderne.

Urmărind împlinirea unor comandamente pedagogice, literatura de popularizare se oprește la produsul „ultim" al vieții spirituale structurată cognitiv — și, se înțelege, nu face rău procedînd astfel — pentru a-l opune ideilor elaborate în timpuri străvechi, dar care se vor cel puțin egale în drepturi cu cele emise astăzi de sistemul științelor. Contradicția dintre știință și religie nu se reduce însă la acest aspect, pus în evidență de dimensiunea timpului, de faptul că ideile religioase au fost elaborate în cea mai mare măsură în perioada copilăriei neamului omenesc, pe cînd adevărurile științifice sînt rodul maturizării și maturității sale. Ea este mult mai profundă. Conflictul dintre știință și religie reprezintă forma dezvoltată a contradicției de principiu dintre *cunoaștere* și *falsa cunoaștere.*

Știința — constituită ca sistem sau manifestată sub forma disciplinelor care s-au născut începînd cu antichitatea și au evoluat cumva pe cărări singuratice pentru a se întîlni numai sporadic în personalitatea unor genii — este un produs social, cu rădăcini adînci în sistemul vieții materiale, ce se instituie ca expresie superioară a unui atribut imanent ființei umane: cunoașterea. Înainte de a fi fost subiect religios, omul a fost subiect cognitiv. Nu are aici importanță cum și cît a cunoscut el lumea în perioada prereligioasă, ci faptul că nu putea fi om dacă nu cunoștea cît de cît ambianța.

Scanned with OKEN Scanner

La om, reflectarea — proprietate universală a materiei — devine conștiință, iar conștiința funcționează în principal ca proces de cunoaștere. În mintea sa, omul are o informație (în forma ideală) despre o anume realitate exterioară lui ; el are știință despre ceva determinat. Dar, putem spune, forțînd cumva limbajul, că, totodată, el are știință despre propria-i știință : are *con*-știință. De aceea, știința despre acel ceva determinat poate fi folosită din proprie inițiativă în orice alt context ideativ, independent de realitatea dată. Cu alte cuvinte, omul nu va mai fi strict determinat în comportamentul său, reflectarea sa nerezumîndu-se la a fi numai un ansamblu de efecte provocate de stimulii proveniți de la obiectele exterioare, ci va raporta lumea din jur la situația lui concretă, făcînd din ea un mijloc al gîndirii și existenței sale.

Cunoașterea — independent de performanțele atinse — reprezintă o dimensiune existențială specifică ființei umane. Dacă aceasta ar fi reflectat lumea exclusiv prin modalitățile proprii animalelor, nu ar fi *ajuns* om. Iar dacă „plusul“ față de animale ar fi funcționat numai prin producerea unor idei false, atunci nu ar fi *rămas* om.

Se spune, pe bună dreptate, că, prin muncă, ființa ce devenea om s-a înălțat pe două picioare. Dar munca însăși nu ar fi fost posibilă fără armătura gîndului. Dacă prin mîini omul s-a ridicat de la pămînt, prin gîndire el și-a înălțat capul tot mai mult. Munca este primordială. Nu însă anterioară. Unealta e confecționată de mîini. Dar mai „înainte“ este confecționată de minte. Obiectul muncii este transformat efectiv prin chinul muncii. El este însă „transformat“ mai dinainte de gînd, pentru că, prin muncă, se ajunge prin verigi intermediare acolo unde gîndul a sărit dintr-o dată. Știința nu începe cu Pitecantropul. Pitecantropul însă începe prin cunoaștere. Mai corect, omul și-a început urcușul istoriei prin muncă, iar munca, fie și în formele cele mai elementare, presupune gîndirea și cunoașterea.

Putînd să *ființeze* ca om (și) pentru că a ajuns la puterea de a cunoaște — ceea ce nu înseamnă că mai întîi a gîndit și mai apoi a devenit om —, el poate produce de acum ca *om* ceea ce este omenesc. Iar religia este fapt omenesc. Nimic omenesc nu este po-

Scanned with OKEN Scanner

sibil fără omul real, concret, iar omul nu este posibil fără cunoaștere. De aceea, putem spune din această perspectivă că religia are la bază cunoașterea. Ea se va întoarce însă împotriva a ceea ce i-a făcut posibilă existența ; va lovi cunoașterea la rădăcină ; lumea existentă va fi explicată prin non-existență.

Opunîndu-se naturii ca subiect, omul a constatat că aceasta reprezintă o lume străină lui. Nu însă, neapărat, și potrivnică. Treptat, el o va supune, făcînd-o să-i fie aliată. Victoriile pe această direcție își au prețul în efortul cunoașterii. La început, și pentru o foarte îndelungată perioadă de timp, lupta pentru supunerea naturii a fost instrumentată și asistată de o cunoaștere *elementară*. Care, desigur, atingea adevărul, dar, fiind necritică, putea pune alături de el și eroarea. Procesual, gîndul va tinde și se va înălța pînă la nivelul *cunoașterii științifice*.

Odată ce cunoașterea științifică și-a construit propriul său drum, ea va înainta în pofida tuturor piedicilor, oricît de mari ar fi fost ele, instituindu-se, pînă la urmă, ca *sistem social*. De acum, progresul ei se accelerează „proporțional cu pătratul distanței parcurse în timp de la punctul ei de plecare“ [1]. Ideea lui Engels a fost confirmată de dezvoltarea ulterioară a științei. „Toate acestea arată cu o consecvență și regularitate impresionante că dacă oricare sector suficient de mare al științei este măsurat în orice mod rațional, modul normal de creștere este exponențial. Aceasta înseamnă că știința crește cu dobîndă compusă, înmulțindu-se cu o anumită cantitate fixă în decursul unor perioade egale de timp“ [2].

În opoziție cu imaginea unei mișcări accelerate pe care o sugerează istoria științei, religia prezintă o imagine încremenită : a dogmelor, a explicațiilor date odată pentru totdeauna.

Interesează aci nu această caracteristică, ci faptul că religia, odată instituită, funcționează, cum am spus, prin celelalte structuri. Ea se vrea, între altele, și *explicație*.

---

[1] Marx—Engels, *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 491.

[2] Derek J. de Solla Price, *Știință mică, știință mare*, București, Editura științifică, 1971, p. 25—26.

O asemenea finalitate va fi realizată prin intercalarea structurii sale în structura cunoașterii, și, respectiv, prin adecvarea structurii ei cît de cît la exigențele procesului cognitiv, pentru a îndeplini, pe cît posibil, funcția explicativă.

Structura cognitivă funcționează ca raport între *agentul cunoașterii* și *obiectul cunoașterii*. Peste raportul om (subiectul cunoașterii)-obiect al cunoașterii se suprapune raportul om (subiect religios)-divinitate (obiectul credinței). Structura cognitivă, impregnată de acum de religie, devine : *subiect al cunoașterii-divinitate-obiect al cunoașterii*.

Funcționînd pentru a răspunde finalităților proprii, discursul religios nu anulează termenii relației cognitive. În măsura în care el se vrea cunoaștere, explicație, nu poate să nu se adecveze exigențelor structurii cognitive. O va face însă fără consecvență. Va situa propriul său produs, supranaturalul, în esența procesului cunoașterii, unde îl constatăm, deocamdată, ca termen mediu. Suspendarea termenilor relației cognitive nu este posibilă, pentru că subiectul care *crede* este totodată om, și om fiind, el este și subiect *cognitiv*. Omul religios nu se rezumă la a crede, ci vrea să și știe cum este lumea. Sau, mai corect, tocmai pentru că știe (relativ) cum este lumea, el poate fi subiect religios. Și tot așa, nici obiectul cunoașterii nu poate fi anulat, pentru că omul face parte din această lume, este legat prin mii de fire de ea. Ceea ce știe, despre ea știe.

Prin intercalarea ideii despre divinitate în structura cognitivă, omul a devenit „atotcunoscător". El a rezolvat astfel toate problemele cunoașterii. Dorindu-se ființă cognitivă, omul își realizează acest obiectiv dintr-o dată. Ajunge a fi știutor a toate. Ca și obiectul credinței sale, care este atoateștiutor, și el știe tot. El este asemenea lui Dumnezeu.

Efortul cognitiv propriu-zis se realizează ca proces, ca trecere de la obiectul cunoașterii, necunoscut încă, la cunoașterea obiectului. Iar cunoașterea obiectului se realizează numai atunci cînd se depășește constatarea, ajungîndu-se la cauza fenomenului analizat, la legea, temeiul ființării lui. Procesul cunoașterii se finalizează în explicație. *Explicandum*-ul este lămurit prin *expli-*

cans [3]. Ceea ce este de explicat este relativ ușor de constatat. Dificultatea constă în dezvăluirea *explicans*-ului. În structura religioasă dificultatea este depășită prin substituirea acestuia cu divinitatea. Se pleacă nu de la obiectul cunoașterii constatat empiric pentru a se ajunge la temeiul său (obiectul de cunoscut), ci de la termenul mediu, de la supranatural (care se află în subiect). Și nu se ajunge în urma unui proces de dezvăluiri succesive la temei, pentru că acesta este deja dat : este același supranatural.

Specificul explicației de tip religios constă în faptul că ea are o premisă universală : lumea reală (deci, orice particular) este subordonată supranaturalului, premisă ce rezultă din structura religioasă (om-divinitate) intercalată în structura cognitivă *. Din premisa amintită decurge *orice* concluzie explicativă concretă. Fiecare mod anume de ființare din realitate își are temei în lumea cerului : originea realităților date, finalitatea, legea, accidentul, forma etc. se explică simplu, recurgînd la supranatural. După acest mecanism nimic nu este inexplicabil. Totul este știut dinainte. De aceea, nu mai are rost să depui efort pentru a ști. „Dumnezeu — spune Feuerbach — este conceptul *care înlocuiește lipsa de teorie*. El este explicația inexplicabilului care nu explică nimic... el este noaptea teoriei ; ...este ignoranța care

---

[3] Vezi Șt. Georgescu, *Epistemologie*, București, Editura didactică și pedagogică, 1978, p. 242.

* Tocmai această imixtiune este repudiată conștient sau nu de omul de știință, de cel care intenționează să-și desfășoare activitatea investigativă în cadrul structurii cognitive și numai al acesteia. „Nu am intenția să scriu ca un ateu — se adresează Darwin cu sinceritate într-o scrisoare adresată prietenului său Asa Gray — ...Nu mă pot convinge pe mine însumi că un Dumnezeu generos și omnipotent a creat într-adins Ichneumonidul cu intenție expresă ca el să se hrănească cu omida vie, sau că pisica trebuie să se distreze cu șoarecele... Nu găsesc necesar să cred că ochiul a fost creat cu intenție... Sînt înclinat să privesc toate ca rezultatul unor legi hotărîte... Un fulger poate ucide un om, bun sau rău, prin acțiunea extrem de complexă a legilor naturale. Un copil... se naște sub influența unor legi și mai complexe și nu văd nici o rațiune pentru care un om sau un animal n-ar fi rezultatul natural al acelorași legi și pentru care toate aceste legi ar fi fost create în mod special de un creator atoateștiutor, care ar fi prevăzut fiecare eveniment viitor și consecințele sale" (Ch. Darwin, *Originea speciilor*, Editura Academiei R.P.R., 1957, p. XXX).

rezolvă toate îndoielile, fiindcă le *doboară* pe toate; știe tot, fiindcă nu știe nimic determinat, fiindcă toate lucrurile ce se impun rațiunii dispar în fața religiei, pierd individualitatea lor, sînt nimic în ochii puterii divine" [4].

Recursul la supranatural în actul cunoașterii este prilejuit de aceeași stare ontologică datorită căreia ființa umană va elabora ideea despre existența lui : neputința. Omul se va dovedi (relativ) neputincios nu numai în confruntarea practică, nemijlocită cu lumea din jur, ci și în efortul de a explora cognitiv această lume. Și după cum în lupta dusă pentru realizarea existenței sale el a ajuns la ideea despre ființarea unor forțe mai puternice decît el, la care va apela pentru a-și rezolva problemele practice, tot așa și în cunoaștere va bătători drumul spre presupusele forțe supranaturale pentru a-și lămuri semnele de întrebare. Incapabil în condițiile date să explice în mod consecvent realist lumea nemijlocită din jur și propria sa realitate, omul, devenit ființă religioasă, va recurge la lumea mijlocită a divinităților. Mijlocită de gîndirea sa, și care este adusă ca termen mediu, ca mijlocitor în actul cognitiv, tot de aceeași gîndire neputincioasă, pentru a se ajuta în descifrarea tainelor lumii. Nu ignoranța în sine, cum s-a crezut în filozofia iluministă și se mai crede încă, a stat la originea ideilor religioase, a ideii despre supranatural, ci, într-un fel, existența acestei idei ca un elaborat istoric al gîndirii umane a suplinit ignoranța, lipsa de cunoaștere, împiedicînd, de fapt, cunoașterea.

Cunoașterea regizată de discursul religios implică acceptarea necondiționată a supranaturalului, prezența acestuia în structura cognitivă. O asemenea exigență nu poate fi împlinită decît prin credință.

Tocmai de aceea, religia cere : „Să crezi". Iar aceasta reprezintă totul. Crezînd în forțele supranaturale, deduci existențele particulare. Cercetarea, în acest caz, este inutilă.

Raportul specific actului religios (*om-divinitate*) cu concluzia lui firească și inevitabilă : „Crede !" subordo-

---

[4] L. Feuerbach, *op. cit.*, p. 252.

nează raportul specific cunoașterii (*subiectul cunoscător-obiectul cunoașterii*); de unde și imperativul: „Nu cerceta!" *.

Obiectul cunoașterii științifice este existentul. Nu poți cunoaște decît ceea ce există. Iar existența este materială. Obiectul ontic al cunoașterii este lumea materială în toate manifestările ei (și sub forma reflectării, ca manifestare, atribut distinct al materiei care în evoluția sa ajunge la acel stadiu cînd se realizează în formă spirituală, ca gîndire, conștiință umană).

Odată intercalat în structura cognitivă, supranaturalul își părăsește poziția sa de termen mediu, pentru a se suprapune peste obiectul cunoașterii și, după cum vom vedea, și peste subiectul cunoașterii. El tinde să restructureze integral relația cognitivă pentru a o subordona celei religioase. Obiectul cunoașterii se dedublează: în noua structură el este conceput dimpreună cu supranaturalul. Lumea materială ființează în prelungirea supranaturalului, ca expresie, ca rezultat sau mijloc al său. Subiectul nu cunoaște lumea așa cum este ea, ci cum a creat-o și o susține divinitatea.

De la coexistență, prilejuită de suprapunere, nu mai este decît un pas pînă la substituire. În fapt, se pretinde, din perspectiva religiei, că omul nu cunoaște lumea pămînteană, aceasta fiind numai o aparență, ci lumea cerului, singura reală.

Un asemenea obiect al cunoașterii nu există. Supranaturalul este prezent în conștiință numai. În existență

---

* O asemenea relație consecutivă presupune și reciproca: Dacă cercetezi, și afli, nu mai ai de ce crede. Să precizăm: credința nu-și mai are rostul pentru cazul problemei rezolvate. Dar cum știința rezolvă probleme particulare, proprii unor domenii distincte din realitate, pentru om, fie el și savant, pot rămîne mereu alte și alte probleme nerezolvate sau necunoscute lui, dată fiind specialitatea în care își circumscrie activitatea, așa încît progresul științei, oricît de impetuos ar fi el, va lăsa deschise unele căi pe care unii cercetători pot înainta spre credința religioasă. Știința în ansamblu și prin ceea ce îi este ei esențial este incompatibilă cu religia. Cercetătorul, savantul nu este însă în posesia științei, ci numai a unei anumite științe sau a unei ramuri științifice. De aceea, ceea ce se spune despre sistemul științei nu se poate transpune *tale quale* asupra oamenilor de știință. Și invers, din faptul că unii savanți profesează o anumită credință nu poate fi dedus că între știință și religie ar fi posibil un compromis. Compromisul îl privește pe om, reprezintă o dovadă a limitelor sale, și nu ale cunoașterii științifice.

el este non-existent. Iar non-existentul nu poate fi obiect al cunoașterii, întrucît aceasta nu poate fi decît reflectare a ceea ce este. Iar ceea ce este este material, deci este opus obiectului introdus în existență de conștiința religioasă. „Materia — precizează Lenin — este o realitate obiectivă, care ne este dată în senzație“ [5]. Realitatea asupra căreia se apleacă procesul cunoașterii, pentru a o explora, este deci *independentă de subiect* și, totodată, este *perceptibilă*. Ceea ce nu este dat în simțurile noastre poate fi numai presupus ca existent. Forțele spirituale : duhul, zeul, Dumnezeu etc. sînt obiecte gîndite, și nu percepute sau perceptibile. Ele au existență subiectivă, se găsesc în spiritul uman. Conștiința le proiectează în afară, considerîndu-le existente obiectiv, fapt posibil prin lucrul mecanismelor gnoseologice. Prin această proiectare ele nu capătă însă existență (obiectivă). De aceea, nu au cum să fie date în simțuri, ca celelalte realități obiective. Și aceasta, pentru motivul că prin natura lor — așa cum sînt concepute de conștiința religioasă — ele „sînt“ spirituale. Or, ceea ce este spiritual nu este perceptibil.

Existența obiectivă este în continuă mișcare, ființînd în modalități concrete, se află în timp și spațiu, se supune, în formele ei nemijlocite de manifestare, determinărilor : cauzelor, condițiilor, legilor, necesității etc. O asemenea realitate nu poate fi de natură spirituală. Divinitatea, pretind teologiile, se află deasupra timpului și spațiului, este eternă, neschimbătoare, nu este determinată de nimic, fiind voință absolută etc.

Obiectul ontic, realitatea se prezintă în fața cunoașterii cu o structură ierarhizată. El se manifestă, la suprafață, prin ansamblul însușirilor *fenomenale*. În profunzime, mijlocită de fenomen, se află *esența*.

Știința, în demersul ei investigativ, nu se oprește la fenomen, la aspectele exterioare ; ea tinde către ceea ce este esențial în existență, către esențele profunde. Lumea esențelor, fiind mijlocită, nu poate fi cunoscută nemijlocit.

O asemenea situație reprezintă prilej pentru argumentări teologice. Pe de o parte, este pusă în discuție existența esenței, iar pe de alta se încearcă demonstrarea

---

[5] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, ESPLP, 1954, p. 137.

existenței supranaturalului. Raționamentele, după cum se poate constata, sînt direcționate în sensuri opuse. Finalitatea care le regizează este însă una și aceeași : apărarea religiei în confruntarea ei cu știința. Să ne oprim la primul aspect al problemei : Dacă ceea ce există este perceptibil, iar esența nu poate fi cunoscută prin simțuri, atunci, se conchide, ea nu există. În consecință, se va afirma apologetic, știința ar trebui să se rezume la consemnarea aspectelor fenomenale, a datelor pozitive. Ceea ce se află dincolo de acestea reprezintă obiectul cunoașterii religioase. Ca atare, s-ar impune ideea colaborării dintre știință și religie... Dar, în mod firesc, se pune problema dacă se poate vorbi de existența supranaturalului — care ar constitui obiectul conștiinței religioase — întrucît nici acesta nu este perceput. Pentru a argumenta prezența lui în lume apologeții religiei pornesc de la celălalt pol, de la ideea că lumea esențelor există. Și cum existența lor nu este negată de știință și filozofia științifică, deși ele nu sînt cunoscute prin simțuri, tot așa, se pretinde, nu trebuie respinsă nici ideea despre existența divinității pe motiv că aceasta nu ar fi dată în simțuri.

Din teza că esența unei realități concrete nu este *cunoscută* nemijlocit nu rezultă că ea *nu e dată* în simțuri și că ea *nu există*. În fapt, prin simțurile noastre noi interacționăm cu esența ; ea este dată în simțuri prin fenomen. Iar fenomenul nu reprezintă un mesager care s-ar îndepărta de esență, aceasta rămînînd undeva în exteriorul interacțiunii. La acest nivel al raportului subiect-obiect esența este *reflectată* fără a fi *cunoscută*, fără a fi surprinsă ca atare, în formă nudă, scuturată de orice aspect fenomenal. Dar *ea* este reflectată, pentru că ea *acționează* asupra simțurilor. Numai că acestea, deși aflate în raport cu esența nu pot să dea seama în formă conștientă de existența ei. Și din faptul că simțurile nu pot să constate existența esenței ca atare, deși o reflectă, nu rezultă inexistența ei. Perceptibilitatea este dovada materialității lumii și nu a existenței ei. Iar perceptibilitate nu înseamnă necondiționat cunoaștere pentru a deduce existența din cunoaștere : Există numai ceea ce cunosc. Sau, întrucît cunosc, am o idee despre ceva, există acel ceva.

Esența nu ființează *alături* de fenomen, neființînd separat de realitățile concrete, așa cum sînt înțelese forțele supranaturale. Esența și fenomenul formează o *unitate contradictorie* : nu sînt identice, dar se află în unitate.

Întrucît esența nu este dată nemijlocit, iar cunoașterea perceptivă (unde aceasta este dată prin intermediul fenomenului) nu are putința de a o pune în evidență (misiunea ei fiind alta), cunoașterea procedează la „elaborarea" unui *obiect ideal,* care urmează a fi explorat, pentru ca, în final, să se elaboreze cunoștințe despre obiectul real. Există deci o distincție între *obiectul ontic* și *obiectul cunoașterii.* Primul este material, obiectiv, perceptibil, exterior subiectului epistemic, pe cînd cel de-al doilea se găsește în subiect, avînd existență ideală ; el poate fi gîndit, dar nu mai poate fi dat în simțuri.

Ca orice obiect al cunoașterii, și cel la care se referă ideile religioase are o existență subiectivă, aflîndu-se în capul oamenilor. Obiectul cunoașterii științifice este însă un *model* al obiectului real, și o prelungire a acestuia, formînd *împreună* cu el o structură dinamică. Obiectul credinței religioase este o *invenție* ; el a fost construit în baza unor mecanisme care au funcționat *alături* de drumul pe care înaintează o gîndire corectă, logică (rădăcinile gnoseologice), fiind *o reflectare a condițiilor materiale* de existență (rădăcinile sociale), și *nu o cunoaștere a unui obiect real.* Prezent în conștiință, obiectul gîndului religios este gîndit ca și cînd ar exista în afara conștiinței, fiind pus alături de realitate. Din punct de vedere ontologic, el este un construct al gîndirii, ființînd în gîndire, ca și obiectul cunoașterii autentice. Gnoseologic, el se află la celălalt pol, neputînd fi model, pentru că nu are al cui model fi ; în existență nu ființează un corespondent al său. Supranaturalul există nu în realitatea obiectivă, ci numai ca idee ; iar ideile nu există decît în conștiința oamenilor, ca manifestări ale acesteia. Supranaturalul nu există în conștiință ca ceva supranatural, ci ca rezultat firesc al unor mecanisme cognitive posibile.

Spre deosebire de obiectul gîndirii religioase, care ar reprezenta Alfa și Omega pentru subiectul epistemic, dincolo de el nemaifiind nimic de cunoscut, obiectul cunoașterii științifice reprezintă numai un *moment* în

Scanned with OKEN Scanner

strategia dezvăluirii adevărului, strategie care se dezvoltă în continuare respectînd regulile gîndirii corecte.

Dacă procesualitatea cunoașterii autentice este *impusă* de dedublarea obiectului ontic în nivelul esenței și al fenomenului și este *posibilă* întrucît esența și fenomenul sînt „unite", demersul religios își are premisele tot într-o dedublare (presupusă de mintea omenească, și nu reală) : ceea ce este material, naturalul, pe de o parte, și spiritualul, supranaturalul, pe de alta ; realități distincte care nu pot forma o unitate. O asemenea dedublare face posibilă orice explicare fantezistă, împiedicînd, de fapt, explicația autentică, cea care face trecerea de la fenomen la esență, de la o esență de gradul unu la o esență de gradul doi ș.a.m.d.

Cum spuneam, supranaturalul intercalat în structura cognitivă se extinde, din poziția lui de mijlocitor, și spre subiectul cunoașterii, substituindu-i-se. Într-o primă analiză, constatăm o dedublare a ființei umane, care nu este numai subiect al *cunoașterii*, ci și subiect al *credinței*. Fără credința în existența termenului mediu nu este posibilă cunoașterea, pentru că *numai* prin el știm (deja, și de aceea nu mai e nevoie să știm în continuare) cum este obiectul cunoașterii, că derivă din esența divină etc. Mai mult : „În ultimă analiză — scria Dumitru Stăniloaie — se poate zice despre lumea cunoscută : cred că există, iar despre lumea credinței : știu că există"[6]. Termenii s-au inversat : știința a devenit credință, iar credința este știință. Despre ce există crezi numai că există, în timp ce non-existentul este știut cu certitudine că există. Dublată de credință sau subordonată ei, cunoașterea nu mai este cunoaștere propriu-zisă. Ea își începe de fiecare dată urcușul pe drumul Golgotei sub cruce, încărcată de povara unor premise ce nu țin de natura ei și care au năvălit peste ea dintr-o altă zonă existențială a ființei umane.

În fapt, termenul mediu formează o unitate cu subiectul cunoașterii. Supranaturalul reprezintă pentru acesta condiția cunoașterii, temeiul în baza căruia poate înainta către adevăr. Omul cunoaște *prin* divinitate. „Credința creștină — scria Toma d'Aquino — îi dă (omu-

---

[6] Dumitru Stăniloaie, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 10.

lui — *n.n.*) prin lumina revelației divine cunoașterea lucrurilor create“ [7]. Tocmai de aceea, revelația ca pretinsă modalitate de cunoaștere religioasă va reprezenta bastionul apărat cu cea mai mare înverșunare. Cunoașterea științifică nu se oprește la explicarea lumii care face obiectul explicației religioase. Ea își îndreaptă efortul investigativ și spre explicația religioasă pentru a-i lămuri mecanismele. Un asemenea interes nu va fi de bun augur pentru religie. În acest sens, teologia va insista ca revelația să fie cercetată nu ca fiind ceea ce este, ci ca ceea ce pretinde ea că este. Pentru că, se va conchide apologetic, dacă nu va fi acceptată ca revelație, după cum se autodeclară, atunci ea nu va fi cunoscută în esența ei. Acea cercetare care nu va privi religia ca revelație, pretinde cunoscutul teolog Paul Tillich, „își va pierde obiectul și, ca atare, nu va vorbi despre religia veritabilă“ [8]. Așadar, religia *este* revelație, fiind ansamblul ideilor dezvăluite oamenilor de către divinitate. Iar cunoașterea științifică, dacă vrea să afle ce este religia, trebuie să accepte ceea ce pretinde aceasta că este. Cu alte cuvinte, să nu mai întreprindă nici un demers investigativ, ci cel mult să ceară informații chiar de la obiectul ce urmează a fi explicat.

În structura religioasă subiectul cognitiv nu mai este factor activ în procesul elaborării cunoștinței, o forță creatoare, care se produce ca subiect (cu structuri cognitive originale și eficiente în dezvăluirea tainelor lumii) în lungul istoriei sale multimilenare în societate și în dezvoltarea sa individuală. Îi va fi suficientă credința, pentru că prin aceasta va accepta ca revelație orice discurs religios, aflînd, în acest mod, rosturile lumii.

În postura de subiect cognitiv și religios, totodată, el nu cunoaște lumea, ci ceea ce i se relevă despre lume. Sau, indicînd altă fațetă a aceleiași relații : nu el este acela care cunoaște, ci *divinitatea*. Dumnezeu îi face cunoscute omului cunoștințele sale. Căci, cum se spune în *Coran*, „El știe ce se găsește înaintea oamenilor și în spatele lor, în timp ce ei nu cuprind din știința Lui decît ce vrea El“ (*Coran*, II, 256). Cunoaștere este de fapt *revelație*. Termenul mediu s-a substituit subiectului

[7] Toma, *Summa contra gentiles*, II, 2, 3.

[8] Paul Tillich, *Philosophie de la religion*, Éditions Labor et Fides — Genève, p. 8.

cognitiv și prin aceasta face inutil gestul cunoașterii. Din moment ce știi ceea ce ți s-a revelat, aceasta reprezintă totul. Restul, dacă mai există, este minor, derivat, nu mai merită efortul interesului. Lumea reală este degradată, iar omul, știutor al celor știute de divinitate, este egalul acesteia și deasupra lumii. El nu mai are a ști pentru că totul este știut dinainte. Viitorul se află condensat în trecut.

Iar încercarea de a mai ști în plus este o cutezanță. Ceea ce spune Gilberte Périer, sora mai mare a lui Blaise Pascal, despre propriul ei frate, exprimă de fapt esența raportului dintre știință și religie. Pascal, credea ea, era un sfînt. Un sfînt însă care a fost încercat pînă la sfîrșitul vieții de unul dintre cele mai mari păcate : cunoașterea.

Dorința de a ști este marea vină a neamului omenesc. Omul și-a început istoria cu acest păcat. Iar religia, în acest caz, nu va fi altceva decît calea de îndreptare. Mîntuirea este posibilă prin îndepărtarea omului de cunoaștere, spre care a fost împins chiar de diavol.

Cunoașterea realității se realizează prin modalități variate. Cea științifică reprezintă însă forma *superioară* a cunoașterii. Este cunoaștere prin *excelență*. Menirea ei este de a produce *cunoștințe*. Pentru exercitarea acestei funcții știința se structurează astfel încît fiecare verigă să se înlănțuie riguros cu toate celelalte. Ea împinge necontenit granița necunoscutului prin elaborarea cunoștințelor. Neștiutul este tradus în adevăr, iar acesta elimină eroarea care ținea loc de cunoștință pentru neștiutor.

Prin munca nobilă a științei este înălțat edificiul adevărului, care luminează noi zone ale existenței ce au stat ascunse în întuneric. Același adevăr străpunge totodată și cețurile din conștiința oamenilor în care au putut ființa fantomele produse de conștiința religioasă.

Încercarea de a introduce discursul religios în sistemul cunoașterii eșuează — direct sau prin medieri — irevocabil, pentru că prin rezultatele lor, știința și religia se situează la poli opuși. Cunoașterea științifică tinde și realizează procesual *adevărul*, în timp ce religia ajunge la *eroare*.

Știința pornește de la premisa că anumite domenii ale realității sînt neștiute. Religia, în schimb, se pretinde

atotștiutoare, considerînd inutil orice efort investigativ, fie că se declară deschis sau nu acest lucru. Prima reprezintă atitudinea lucidă, spiritul autocritic, fiind expresia faptului că omul a ajuns la cunoașterea necunoașterii sale (relative), știind că nu știe, că nu cunoaște anumite aspecte, particularități, manifestări ale lumii înconjurătoare, de unde și îndemnul transformării necunoscutului în cunoscut. Religia, în fond, este expresia ignoranței care pretinde să fie perpetuată, întrucît ar fi în posesia adevărului absolut.

Ca urmare a faptului că demersul explicației religioase se desfășoară, în ultimă instanță, în afara procesului cognitiv propriu-zis, elaboratele sale pot lua diferite înfățișări. Adevărul este unul. Eroarea, în schimb, poate fi formulată oricum. Procesul este aparent paradoxal : din moment ce mecanismul explicației este același în orice sistem religios — se recurge la supranatural pentru a fi lămurite realitățile concrete —, ar trebui ca toate explicațiile să fie unitare ; și totuși, nimic mai contradictoriu, mai inconsecvent din punct de vedere logic și mai difuz și divers ca ansamblul explicațiilor propuse de variatele religii sau, chiar, de una și aceeași.

În opoziție cu multitudinea explicațiilor, pe care le face posibile discursul religios, cunoștințele științifice întemeiate pe adevăr se caracterizează prin *universalitate*. Produsul științific demonstrat și verificat are *aceeași valoare* pentru toți oamenii, impunîndu-se cu *necesitate* în fața oricărei gîndiri corecte. Legile mecanicii, principiul atracției universale etc. sînt „profesate“ de oamenii de știință fără divergențe, fără anatemizări și excluderi reciproce, fie că trăiesc în Europa sau Asia, Africa sau America.

Produsele religiei, în schimb, au valoare *particulară*. Ea îi separă și îi opune pe oameni unii altora. Și după cum este știut, natura contradictorie a explicațiilor religioase a determinat în lungul istoriei lupte înverșunate între adepții diferitelor credințe, intoleranța religioasă. Fiecare religie le va respinge pe celelalte ca false, considerîndu-se în posesia adevărului absolut în baza aceluiași argument prin care își justifică „adevărul“ și celelalte credințe concurente : supranaturalul.

Dar contradicțiile logice se manifestă nu numai între diferitele forme ale conștiinței religioase ; ele sînt pre-

zente chiar în postulatele uneia și aceleiași religii. Din această cauză nici o religie nu este unitară.

Se poate spune, în concluzie, că, sub raport gnoseologic, reflectarea religioasă este irațională, în contradicție cu faptele realității, ea este în ultimă instanță *absurdă*. Tocmai de aceea discursul religios nu apelează, prin excelență, la argument atunci cînd pretinde adevărul afirmațiilor sale, ci la credință. Cele afirmate sînt într-atît de îndepărtate de adevăr, neconforme lui, încît nu pot fi acceptate decît dacă nu sînt cercetate. „Cred pentru că este absurd — spunea Tertullian, unul dintre părinții bisericii. Fiul lui Dumnezeu a murit — credem întru totul acest lucru pentru că este absurd. Și, îngropat fiind, a înviat — este adevărat pentru că este cu neputință". Iar Loyola, fondatorul ordinului iezuiților, declara : „Trebuie să credem că ceea ce vedem alb este negru dacă așa afirmă biserica". Într-adevăr, dacă ceea ce susține religia nu ar fi absurd, nu ar fi nevoie de credință. Dealtminteri, contradicțiile, superficialitatea și erorile explicațiilor religioase sînt atît de evidente, încît pînă și în Biblie se afirmă că „a îngăduit Domnul duhului celui mincios să fie în gura... proorocilor..." (*Cartea III-a a Regilor*, 22, 23).

În măsura în care religia își propune să explice lucrurile, lumea în genere, ea face aceasta la nivelul cunoașterii comune *. În consecință, elaboratele sale au valoare de *opinie* — și de aceea vor varia de la persoană la persoană în modul concret de înțelegere —, se caracterizează prin *intuitivitate*, prin caracterul *rudimentar al abstractizării*, fiind lipsite de *rigoare logică*. Pentru a învinge însă, pentru a fi acceptate și profesate de mase mari de oameni, ele vor îmbrăca haina *dogmelor*, pretinzîndu-se *adevăruri revelate*, ce ar sta deasupra oamenilor și a istoriei. În această formă, discursul reli-

---

* Afirmația pe care o citim în *Vechiul Testament* (și ca ea multe altele) : „Dacă cuiva i-a căzut părul de pe cap, aceea-i pleșuvie" (*Leviticul*, 13, 40) este, desigur, veridică. Dar ce informație prețioasă conține ea pentru a fi consideră un adevăr demn de reținut ? Nu vrem să lăsăm impresia, recurgînd la acest exemplu, că în cărțile religioase există peste tot numai afirmații de acest gen, ci să subliniem doar că, elaborate într-o perioadă timpurie a cunoașterii umane, aceste cărți nu se puteau ridica, prin conținutul lor, pînă la nivelul cunoașterii științifice.

Scanned with OKEN Scanner

gios tinde să se realizeze ca *teorie* (doctrină, teologie), ca sistem de cunoștințe care trebuie să răspundă cît de cît exigențelor cunoașterii.

Din perimetrul teoriei, explicația religioasă poate înainta numai pe o singură direcție, spre filozofie (idealistă), cealaltă direcție — spre teoria științifică — fiindu-i imposibilă.

Trecerea discursului teoretic religios în formă filozofică se realizează prin fideism.

Date fiind obiectivele specifice științei, aceasta, cum este și firesc, nu se ocupă de problemele care fac obiectul cunoașterii și meditației filozofice. Îndreptîndu-și atenția către asemenea probleme, apărătorii dogmelor religioase vor recurge la argumente mai vechi sau mai noi din domeniul ontologiei, gnoseologiei, axiologiei etc., pentru a conchide că religia și știința nu s-ar situa pe poziții adverse, ci, că, dimpotrivă, ele s-ar completa reciproc.

La sfîrșitul secolului trecut papa Leon al XIII-lea ținea să spună : „Între teolog și reprezentantul științelor fizice nu trebuie să fie nici un dezacord, dar cu condiția ca și unul și altul să se mențină în domeniul lor propriu, atenți și unul și altul... de a nu face afirmații temerare și de a nu da ca valid ceea ce nu e bine cunoscut".

Ar fi de reținut, mai întîi, că în limbajul papei își face prezența ideea adevărului dublu, formulată ca port-drapel de cunoașterea autentică în perioada evului mediu, prea slabă încă în acele timpuri pentru a nega pretenția de adevăr a afirmațiilor religioase, dar care se avînta spre descoperirea adevărului și dorea să se emancipeze de pretențiile autoritare ale teologiei. Teza adevărului dublu a fost respinsă în vremea respectivă de apărătorii dogmelor, pe motivul că adevărul nu poate fi decît unul : cel revelat. Astăzi, cînd cunoașterea, suficient de puternică, profesează și demonstrează ideea unicității adevărului, cel științific, se revine strategic la adevărul dublu, pentru ca, măcar astfel, să se pretindă că discursul religios se desfășoară ca formă de cunoaștere.

S-ar cuveni să subliniem și dorința papei, formulată însă... imperativ, ca între teolog și omul de știință să nu existe dezacord. Dar acordul nu are valoare în cazul adevărului. Acordul sau dezacordul sînt funcție de obiectul cunoașterii, și nu de dorințele oamenilor. Savantul

Scanned with OKEN Scanner

trebuie să spună cum *este* realitatea, și nu cum spune teologul. Iar teologul, dacă este om de știință, va face același lucru, găsindu-se în contradicție cu poziția lui de teolog, cum nu de puține ori s-a întîmplat în istoria cunoașterii. Problema se complică dacă este luat în discuție, alături de reprezentantul științelor fizice, și reprezentantul științelor sociale. De data aceasta este posibil ca obiectul cunoașterii să fie chiar religia. Față de adevărul cu privire la religie emis de știința socială nu mai există nici o posibilitate de acord din partea teologului. Se contestă, deci, dreptul la existență al științelor care studiază fenomenul religios, întrucît ele intervin în domeniul propriu al teologului. Cum ar mai putea fi de acord, de data aceasta, reprezentantul științei ?

Ca reprezentant al religiei, papa însuși ar trebui „să se mențină în domeniul... propriu" și să nu facă „afirmații temerare" pentru ceea ce ar reveni științei. El se absolvă de la o asemenea regulă, absolvind, prin exemplul său, orice teolog de cerința de a nu face aprecieri la adresa științei. Discursul său vizează însă altceva, ceea ce nu mai poate fi spus direct, și anume ca știința să nu mai facă referiri la pretențiile de adevăr ale religiei, să nu pună în discuție pretinsul adevăr al ideilor religioase.

„Dacă textele Bibliei contrazic datele științelor naturii — pretinde neotomistul german O. Spülbeck —, nu înseamnă că primele sînt false, iar celelalte adevărate. Întrebarea este dacă Biblia a fost citită corect sau dacă datele științelor naturii au fost înțelese corect" [9]. Așadar, după ce știința și-a îndeplinit misiunea în cunoașterea unei anumite realități, formulîndu-și concluziile, ar urma un al doilea proces cognitiv : interpretarea datelor rezultate din cercetarea științifică. Cui i-ar reveni o atare sarcină ? În primul rînd savantului. S-ar putea însă ca acesta să nu înțeleagă corect cele descoperite de el însuși. Și dacă nu există nici o garanție ca știința să-și interpreteze corect propriile rezultate, nu mai rămîne decît o singură soluție. De acum, răspunsul nemărturisit explicit devine evident : citirea corectă a datelor știin-

---

[9] O. Spülbeck, *Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft*, Berlin, 1957, p. 230.

țifice trebuie făcută din afara științei. O asemenea sarcină i-ar reveni... teologului.

Iar Biblia trebuie citită nu *cum este scrisă*, ci în așa fel încît să nu mai sară în ochi erorile și naivitățile ei. Dar nu savantului îi revine o asemenea sarcină, de care trebuie să se țină departe, ci tot teologului. În acest scop s-a trecut la regîndirea dogmelor pentru ca opoziția lor față de adevărul științei să fie atenuată. Încă din 1909, o comisie, instituită la Vatican, a ajuns la concluzia că primul capitol al Bibliei — despre creația lumii, a plantelor și a animalelor, a omului însuși — are o valoare simbolică. Ideea despre „facerea" lumii în cele șase zile, se susține, nu trebuie înțeleasă „ad litteram" pentru că, de fapt, fiind vorba de un limbaj figurativ, textul s-ar referi la erele geologice. Problema nu este însă de a înlocui, de pildă, expresia „prima zi a facerii" cu formula de „eră geologică", ci dacă fenomenele sau procesele despre care este vorba (nașterea aștrilor, apariția viețuitoarelor etc.) au apărut datorită intervenției divine, așa cum au gîndit oamenii religioși în timpurile îndepărtate, sau în conformitate cu legile obiective care guvernează realitățile respective, așa cum a constatat știința în mod fundamentat. Este evidentă și aci tendința teologilor de a deschide o cale care să permită punerea de acord a legendelor biblice cu datele astronomiei, geologiei, biologiei și antropologiei. Asemenea încercări scot în evidență dificultățile tot mai mari pe care le întîmpină apărătorii religiei în condițiile avîntului actual al științei, și nu esența comună a celor două modalități de explicare a lumii.

Atitudinea conciliantă pe care o manifestă o parte a clerului față de știință este una din dovezile contradicțiilor profunde dintre cele două forme ale conștiinței sociale și o încercare a bisericii de a-și apăra pozițiile pe o cale ocolită. Dar, pentru a nu fi unilaterali în analiza făcută, trebuie recunoscut că există și oameni de știință care profesează o anumită credință religioasă și că această situație este înțeleasă uneori ca dovadă a posibilității de împăcare și, chiar mai mult, a unității dintre cele două forme de explicare a realității.

Mai întîi trebuie precizat că această stare de fapt nu caracterizează majoritatea oamenilor de știință. După cercetările făcute în S.U.A. rezultă că majoritatea sa-

Scanned with OKEN Scanner

vanților înclină spre ateism. O altă constatare arată că oamenii de știință eminenți sînt mai nereligioși decît cei obișnuiți ; procentul savanților religioși a descrescut ; motivația religioasă se situează pe ultimul loc între celelalte motive ale activității creatoare a savanților [10].

În al doilea rînd, religiozitatea savantului nu demonstrează decît atît, că respectivul om de știință este... religios. Ea nu poate fi luată ca argument pentru valoarea de adevăr a ideilor religioase.

În sfîrșit, în cazul în care întîlnim coexistența ideilor religioase cu ideile științifice în mințile aceloraşi oameni, aceasta nu reprezintă un argument pentru o posibilă conciliere între cele două categorii de idei, ci exprimă caracterul contradictoriu al conștiinței umane : manifestat, între altele, în faptul că omul de știință este un deschizător de drumuri în cunoaștere și că, pe de altă parte, el trebuie (ar trebui) să accepte imperativul religiei care îi cere să nu cerceteze, și, deci, să creadă în explicațiile absurde sau naive elaborate de oamenii primitivi, ignoranți și îngroziți în fața realității. Evident, în activitatea sa de cercetător, savantul ignoră explicațiile religioase, procedînd în opoziție cu ele. De aceea, aprecia Engels, „nimeni nu-l tratează mai rău pe Dumnezeu decît cercetătorii naturii care cred în el“ [11]. Pentru că el, omul de știință, va explica realitatea cercetată prin ea însăși, excluzînd divinitatea din sistemul argumentelor sale, sau, în orice caz, nu așa cum a fost explicată aceeași realitate prin presupusa revelație. Dar, în preocupările și relațiile sale extraștiințifice, omul de știință se poate comporta ca ființă religioasă, asemeni celorlalți, uitînd, de data aceasta, statutul său de om de știință.

Un asemenea fenomen nu este ușor de lămurit. O explicație generală n-ar fi satisfăcătoare deoarece la o atare situație concură, în fiecare caz, o serie de factori cu caracter concret, particular. Ideile religioase își au originea în viața materială, în nivelul relativ redus al dezvoltării sociale, care îl pune pe om într-o stare de

---

[10] Vezi I. Peatnițchi, *Determinismul în genetică și fideismul contemporan*, Editura politică, 1975, p. 29—30.

[11] Marx—Engels, *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 497.

Scanned with OKEN Scanner

dependență față de lumea exterioară, față de necesitatea naturală sau socială. În această privință nu fac excepție nici oamenii de știință. Înainte de a fi cercetători, ei sînt oameni și, ca atare, vor suporta consecințele nefaste ale dominației exterioare și vor reacționa — nu cu necesitate, dar nici nu vor face cu toții excepție — ca alți oameni, profesînd o anumită credință. Aceasta este cauza obiectivă, care acționează spontan, insesizabil, dar hotărîtor. Intervin, totodată, o serie de condiții favorizante, printre care în primul rînd educația. Familia, școala — acolo unde învățămîntul nu este complet laicizat —, alte instituții, printre care un loc central îl ocupă biserica, pot acționa și de regulă acționează asupra tinerei generații în vederea educării ei în spirit religios. Și dacă prin cercetare științifică savantul se îndepărtează tot mai mult de lumea ideilor religioase, prin educația primită el poate rămîne legat de această lume.

Religia nu este numai un sistem de idei explicative — direcție pe care ea vine în contradicție evidentă cu știința —, ci și o concepție despre lume, un mod specific de înțelegere a vieții, un ansamblu de precepte și norme ce privesc conduita omului. În acest caz, conflictul dintre religie și știință nu mai apare pe prim plan. Spre exemplu, în domeniul științei naturii, nu există principii, legi, demonstrații sau teorii care l-ar abate, direct și obligatoriu, pe cercetător de la preceptul „Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuți !“ *. Lui și altora li se va părea că religia și știința nu sînt incompatibile. De data aceasta religia vine în contact cu filozofia, cu morala, situîndu-se pe o poziție opusă față de materialism și de morala umanistă consecventă. Și cum oamenii de știință nu își însușesc în totalitatea lor filozofia materialistă, unii pot cădea sub influența idealismului, care, sub anumite aspecte, constituie un temei teoretic al credințelor religioase. Nu trebuie uitat nici faptul că ideile religioase îmbracă forme variate, dintre care unele au o origine laică. Practicile religioase se îm-

* „Știința lucrurilor exterioare — scria Pascal, explicînd, astfel, prin însăși viața, experiența sa, de ce el, om de știință, s-a cufundat în credință — nu mă va consola de ignorarea moralei, în clipele de suferință ; dar știința moralei mă va consola întotdeauna de necunoașterea lucrurilor exterioare".

pletesc cu elementele tradiționale, de ordin cultural, și, ca atare ar părea că nu este nici un motiv pentru respingerea lor.

Rezultă, din cele de mai sus, că adevărul *științei* nu are resurse suficiente în confruntarea cu religia atunci cînd aceasta recurge la strategia argumentului filozofic idealist. Unei asemenea strategii trebuie să i se opună un front care operează cu argumente și demonstrații de aceeași natură, adică filozofice. Pentru a-și asigura consecvența și invincibilitatea în fața mistificărilor, adevărul științei *trebuie dezvoltat pînă la nivelul unei filozofii științifice*, filozofie reprezentată de materialismul dialectic și istoric. Fapt este însă că în confruntarea dintre știință și religie prima iese mereu învingătoare. „Credința în miracole — scrie savantul Max Planck — trebuie să se retragă pas cu pas în fața științei care se dezvoltă neabătut și sigur ; nu ne putem îndoi că acestei credințe i se va pune capăt mai devreme sau mai tîrziu“ [12].

3. Religia și morala

Ideile morale, normele de conduită care reglementează raporturile de conviețuire dintre oameni se vor institui ca formă embrionară a conștiinței sociale înaintea celorlalte forme. De aceea, ideea că religia a născut morala, cum s-a crezut și se mai crede încă, nu poate fi acceptată. Morala, așa rudimentară cum a fost, a preexistat religiei și, ca atare, va constitui domeniu de referință pentru religie în perioada formării sale și mai tîrziu.

Relația dintre cele două domenii de viață spirituală și practică presupune însă și o acțiune inversă. Odată născute și prezente necontenit în conștiința oamenilor, ideile religioase vor fi implicate direct sau indirect în manifestarea fenomenului moral. De acum, este dificil să distingi între morală pe de o parte și religie pe de alta, ca sisteme ale mecanismului social cu autonomie totală unul față de celălalt și care, ca atare, s-ar influența reciproc numai din exterior. Suprapunerea lor

---

[12] M. Planck, *Religion und Naturwissenschaft*, Leipzig, 1958, p. 6.

Scanned with OKEN Scanner

nu este însă un motiv pentru a le identifica, a reduce, cum se procedează uneori, fenomenul moral la cel religios.

Conștiința morală, născută pentru a satisface exigențe sociale specifice, deci altele decît acelea care au determinat apariția sistemului vieții religioase, va continua să producă valori proprii și va funcționa în conformitate cu natura lor. Numai că în procesul producerii valorilor morale va fi implicat și discursul religios.

S-ar cuveni precizat că, și în cazul producerii valorilor etice de către conștiința morală, nemijlocit sau sub influența religiei, cît și atunci cînd asemenea valori sînt produse nemijlocit în cadrul conștiinței religioase, determinarea vine din partea sistemului social global, în ultimă instanță, din partea vieții materiale a societății date. Religia nu generează idei și norme care urmează să funcționeze în viața morală în baza unor resurse exclusiv interioare, originare, ci, în măsura în care ea funcționează pe o asemenea direcție, face aceasta fiind determinată, în ultimă instanță, de factori exteriori ei. Ea răspunde și în acest sens exigențelor vieții sociale. Numai că produsul se realizează în mod spontan. Autoiluzionarea este prezentă și în acest caz, mascînd mecanismul real de funcționare. Considerîndu-se (în mod conștient) de sorginte divină, ca transmițător sau realizator al planului divin, religia face din viața morală obiect al lucrului său, căutînd să o prelucreze pentru a o orienta în conformitate cu exigențele structurii sale (raportul *om-divinitate*).

În lumina celor de mai sus, am desprinde, procedînd analitic, următoarele stări posibile : un ansamblu de idei și norme morale născute în viața practică nemijlocită — am spune, morala practică —, ce sînt, sau nu, influențate de religie (ca fenomen social coexistent) sau pot trece în perimetrul acesteia, fiind, deci, asimilate și ulterior considerate a fi de natură religioasă ; un ansamblu de idei și norme morale ce funcționează în viața socială, dar care s-au născut în perimetrul sistemului religios, în prelungirea credințelor și practicilor specifice acestora ; în sfîrșit, un ansamblu de cerințe, finalizate de asemenea în idei și norme, care privesc supranaturalul. Dintr-un alt unghi de vedere, am distinge, pe de o parte,

Scanned with OKEN Scanner

o morală — fie ea laică sau în prelungirea discursului religios — care funcționează în viața oamenilor ca ființe terestre, și o morală care funcționează exclusiv în raport cu transcendentalul, care-i „prescrie" omului ce trebuie să facă pentru a dovedi respect și dragoste față de divinitate.

Distincțiile făcute sînt, desigur, relative. În realitate este o trecere permanentă dinspre o direcție spre alta, o convertire sau o prelungire a moralei omenești spre cea care vizează supranaturalul, o întemeiere a uneia prin alta. Am recurs însă la aceste delimitări pentru a pune în evidență ideea că nu tot ceea ce este viață morală și-ar avea originea în religie și respectiv în ideea de supranatural. În fapt, preceptele morale din orice religie, deci și cele specifice moralei creștine, la care se referă autorul pe care îl citățm, „sînt recunoscute nu pentru că sînt prescrise de Dumnezeu, ci, dimpotrivă, i-au fost prescrise lui Dumnezeu, întrucît corespundeau anumitor stări de spirit ale maselor" [1], stări de spirit, am completa noi, de ordin moral sau religios în principal, sau de altă natură.

De fapt, tot ceea ce este moral este omenesc, dar, dat fiind caracterul sintetic al reflectării religioase, funcționînd polivalent, religia își extinde sfera ei de acțiune peste domeniul moralității, pe care îl va integra într-un mod specific.

Peste raportul *om subiect moral-cm obiect al acțiunii și judecății morale* se aplică raportul *om-divinitate*, respectiv, între om și om se intercalează divinitatea, cu tot ceea ce e legat de imaginea ei. Suprapunerea nu se realizează la fel în toate religiile. O vom găsi manifestată cu precădere în cazul religiilor tîrzii, cum sînt budismul, creștinismul și, într-o anumită măsură, islamismul. De aceea, nu întîmplător, se spune că religia creștină a realizat o adevărată revoluție morală în viața oamenilor.

Prin interpolarea supranaturalului în raporturile morale dintre oameni se creează iluzia după care omul ar deveni moral prin religie, respectiv, cu ajutorul sfatului și îndrumării divine. Comportamentul moral nu mai

---

[1] V. N. Șerdakov, *Premisele social-psihologice ale moralei religioase*, în *Psihologia religiei*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1976, p. 154.

Scanned with OKEN Scanner

este rodul ideilor morale proprii, elaborate de om în lungul experienței sale istorice și verificate în viața practică, ci expresia voinței divine. „Cea mai superioară formă de morală religioasă — afirmă părtinitor autorul unui manual de morală creștină — este, fără îndoială, morala creștină. Și aceasta, pentru simplul motiv, că ea este de *origine* dumnezeiască“ [2] *(s.n.)*.

Călăuza vieții morale nu se află în om, în propria lui conștiință, ci altundeva, în structura menționată, în termenul mediu. Valoarea omului ca subiect moral este dată de forța divină de unde îi vine învățătura. El nu are nici un merit în acest sens, fiind numai expresia planului divin, un instrument al voinței Domnului. „Dumnezeu este modelul etic ce creștinul reproduce în viață“ [3]. Termenul mediu, constatăm, din nou, se substituie subiectului. Acesta reproduce numai ; el nu este sursa actelor sale morale.

Și pentru că totul vine de sus, sau pentru că tot ceea ce vine de sus este oricum superior meditațiilor și soluțiilor morale la care ajunge omul, orice preocupare pentru perfecționarea sistemului moral este inutilă. Morala creștină, spune autorul manualului din care am citat mai sus, „este veșnică, temeinică, n-are lipsuri, nu-i mărginită, se poate aplica, are sancțiuni și are în ajutorul ei harul dumnezeiesc“ [4]. Ființă imperfectă, omul nu poate completa ceea ce a hotărît Domnul. „Omul cu frica de Dumnezeu“ este expresia supremă a moralității într-o asemenea structură ; iar opusul : „omul fără Dumnezeu“ este cel lipsit de morală.

Ce se întîmplă însă cu celălalt termen al relației morale, cu cel de lîngă tine, semenul, obiectul acțiunii morale ? Se impun, față de el, o serie de norme, care, cum spuneam, reprezintă rodul sistemului moral, fiind ulterior preluate de sistemul vieții religioase, precum și alte norme, care au fost elaborate în cadrul acesteia în conformitate cu modul în care era înțeles supranaturalul. De aceea, într-un fel va fi tratat obiectul acțiunii

---

[2] N. Hodoroabă, *Morala creștină*, Tipografia Opinia, 1937, p. 5.
[3] M. Uță, *Filozofia religiei*, în *Omagiu profesorului C. Rădulescu-Motru*, p. 484.
[4] N. Hodoroabă, *op. cit.*, p. 12.

Scanned with OKEN Scanner

morale în contextul religiilor arhaice, altfel în politeism, în budism, creștinism ș.a.m.d.

Dar nu asta interesează aici. Obiectul acțiunii morale nu este *scopul* ei, ci *mijlocul*. Are loc o schimbare a termenilor : cel mediu (divinitatea) devine scopul actului moral, iar cel ce trebuia să fie scop (omul) devine mijloc. Prin el, prin semenul său, subiectul religios care se vrea și subiect moral ajunge de fapt la divinitate, intră în relație cu aceasta. Recurgînd la limbajul lui Claude Lévi-Strauss, vom spune că omul, privit ca obiect al acțiunii morale, devine, în schema religioasă, „mijloc de comunicare" cu supranaturalul.

Cu aceasta, constatăm, are loc trecerea, din planul moralității numită mai sus omenească, în planul moralei transcendente. Suprapunerea discursului religios peste cel moral nu duce la perfecționarea acestuia din urmă, ci la subordonare. Raportul moral dintre om și om — am spune, recurgînd la imagine — pe orizontală este și trebuie să se desfășoare în funcție de raportul direcționat pe verticală, de raportul dintre om și supranatural, în care caz, cum crede Maritain, omul acționează ca element al „corpului mistic" al lui Christos.

Principiile fundamentale în creștinism sînt, cum le rezumă textul din *Evanghelia de la Matei* citat mai sus (22, 36—37) : iubirea Domnului și iubirea aproapelui. Ideea despre iubirea aproapelui a făcut din creștinism o religie a moralității. Ne oprim asupra ei pentru că în această formă credința în supranatural a „înaintat" cel mai mult în sistemul valorilor morale. Iubirea aproapelui înseamnă compasiune, ajutor, pace între oameni, respectul vieții celorlalți, a demnității lor, iertarea păcătosului, a celuia care greșește în fața noastră *. Discutate ca precepte morale, exclusiv morale, asemenea idei sînt, incontestabil, valori autentice. Desigur, cu limite determinate istoricește. Analiza lor în raport cu structura religioasă (privind deci raportul moral dintre om și om prin prisma raportului dintre om și divinitate) duce la concluzii care dau o altă înfățișare lucrurilor. Manifestată ca expresie a exigențelor structurilor reli-

* Nu trebuie ignorat faptul că textele *Noului Testament* propovăduiesc idei contradictorii : „Să nu ucizi !" (*Matei*, 5, 21) ; „Toți cei ce scot sabia de sabie vor pieri" (*Matei*, 26, 52) ; „Cel ce nu are sabie... să-și cumpere" (*Luca*, 22, 36) etc.

Scanned with OKEN Scanner

gioase, atitudinea morală (iubirea aproapelui) este deturnată de la sensurile ei etice. Și aceasta pentru că, prin mijlocirea aproapelui, subiectul care manifestă iubire vrea, de fapt, să obțină bunăvoința divinității. Subiectul religios cîștigă împărăția cerului în schimbul cîtorva acțiuni caritabile trecătoare. Iar dacă el își va manifesta bunăvoința față de un vrăjmaș, ajutîndu-l în vreun fel, își va asigura răsplata după moarte, avînd satisfacția de a-l vedea pedepsit pe cel ajutat. „Dacă vrăjmașul tău este flămînd, dă-i de mîncare ; dacă îi este sete, dă-i să bea, căci, făcînd aceasta, vei grămădi cărbuni de foc pe capul lui" *(Pavel, Romani,* 12, 20). Textul biblic poate fi interpretat, desigur, și altcumva. Fapt este că, prin natura sistemului său de idei, religia face posibilă o asemenea înțelegere a raporturilor umane. Dealtminteri, față de cel ce-ți prilejuiește rău nu poți și nu trebuie să faci nimic, să nu îl superi în vreun fel, pentru că „ceea ce îți face altul, în sensul religiei, nu-ți face altul, ci Dumnezeu" [5].

Ideea morală de „bine" (care își subordonează toate celelalte noțiuni morale și, respectiv, principii și norme), născută în practica vieții umane și adoptată pentru a face ca raporturile dintre oameni să devină tot mai omenești, nu funcționează în raporturile dintre oameni (acestea devenind auxiliare), ci în relația cu divinitatea. În această structură omul își poate permite orice act cu semenii, cu o singură condiție : să fie pe placul divinității. De fapt, cum crede el că ar fi pe placul divinității. De aceea, se va spune : „Cel care trăiește pentru lumea de apoi este primejdios în lumea de aici" (Ingersoll) [6]. Îi „cere" divinitatea celui ce s-ar vrea moral să-i prigonească pe cei de altă credință, pe eretici, pe dizidenți, pe cei fără credință, el o va face fără nici un alt comandament moral. Nu contează forma prigoanei, că ea poate fi dusă cu ajutorul armelor, rugului, torturii, a anatemei, blestemului, urii, a disprețului. Important este să fie dusă. Iar dacă religia cere să-ți iubești aproapele (pentru cîștigarea cerului), faci aceasta indiferent de valoarea aceluia pe care trebuie să-l iubești, dacă merită

---

[5] L. Feuerbach, *op. cit.*, p. 248.

[6] Citat din *Cugetări despre religie*, București, Editura științifică, 1964, p. 125.

Scanned with OKEN Scanner

sau nu. Structurate în relația *om-divinitate,* valorile morale sînt denaturate.

Nu vrem să se înțeleagă din analiza întreprinsă că omul religios nu este și nu poate fi subiect moral. Ar fi o idee absurdă. Relația nu este de tipul determinării univoce, în sensul că fiecare individ va duce cu necesitate pînă la consecințele cele mai inumane efectele ce pot rezulta din structura religioasă. Ea poate constitui însă element de referință pentru comportarea morală. Dealtminteri, perfecționarea morală a omenirii s-a realizat nu alături de sistemul religiilor, ci în raport cu ele și, în anumite privințe, prin ele. Progresul nestînjenit al moralei presupune, în acest caz, emanciparea ei de religie.

Viața morală, nivelul ei de dezvoltare, trăsăturile particulare care o caracterizează la un moment dat, toate acestea depind de relațiile sociale, de viața practică, de condițiile materiale de existență și progresele culturii spirituale.

În rîndurile de mai sus am dorit să arătăm numai că fenomenul moral se înstrăinează de esența sa ca urmare a subordonării lui față de sistemul religios. Iar înstrăinarea nu este deloc abstractă ; ea viețuiește prin viața oamenilor, prin faptele și ideile lor. Ei au fost aceia care au suferit datorită acestei înstrăinări.

Procesul de dezalienare morală nu poate fi consecvent realizat decît prin depășirea fundamentelor înstrăinării umane. Omul a aspirat întotdeauna către binele moral. Societatea timpurilor trecute nu i-a asigurat însă condițiile împlinirii consecvente pe această direcție. De aceea ideea de „bine" a funcționat mai ales ca ideal. Traducerea ei în realitate devine posibilă odată cu instaurarea unei societăți echitabile, o societate în care valorile morale funcționează nestînjenit. Mai mult : cu timpul, ele vor reglementa raporturi sociale care în trecut făceau obiectul acțiunilor politice și juridice.

4. Religia și arta

Raportul dintre religie și artă este mult mai strîns decît în cazul relațiilor dintre prima și celelalte domenii ale vieții sociale, dacă raportul respectiv este privit sub

Scanned with OKEN Scanner

un anumit unghi de vedere. Atît de strîns, încît uneori în locul relației, aparent, se manifestă coincidența.

După cum este și firesc, la origini cele două forme ale creației spirituale și moduri de trăire specifice se împletesc nemijlocit, motiv pentru care specialiștii se întreabă, spre pildă, dacă desenele rupestre reprezintă artă propriu-zisă sau sînt expresii ale unor idei și practici religioase.

Nu discutăm în acest context dificila problemă a priorității în timp a vreuneia din ele, întrucît soluția, oricare ar fi ea, nu poate constitui o premisă pentru o judecată axiologică, pentru a considera, de pildă, că dacă religia a apărut mai devreme, aceasta ar reprezenta și dovada superiorității ei întrucît, în acest caz, arta nu ar fi decît un derivat. Cel mult se poate considera că succedentul a fost condiționat de antecedent. Dar, odată apărut, acesta devine și el o condiție a propriei sale condiții. Relația, așadar, nu este de cauzare, ci de condiționare, de interconditionare. Determinantul ambelor se află în existența socială, în viața practică a oamenilor.

După cum atestă arheologia — și mai apoi istoria, dar aceasta este de ordin secundar în problema amintită —, religia a recurs la mijloace specifice artei. Faptul ca atare poate constitui prilej de ipoteze. Cea mai răspîndită : religia i-a preexistat artei și a generat din „resurse interne“ modul artistic de creație umană. O a doua ipoteză : arta s-a născut autonom față de religie sau i-a preexistat chiar. Căci, de ce nu ar fi plauzibilă ideea că la începuturi arta a pornit „din industria cea mai umilă pentru a ajunge la frescele emoționante din grotele de la Vézère și din caverna Altamira“ [1]. Dacă așa stau lucrurile, arta reprezintă domeniu de referință pentru discursul religios, care va găsi și va împrumuta mijloace de expresie artistică gata constituite. Dar, independent de valoarea unei ipoteze sau a alteia, sau de posibilitatea unei a treia — arta și religia s-au născut simultan, într-un sistem de interacțiuni, de „co-participări“ —, de reținut este faptul că religia a *recurs* la expresia artistică. Iar aceasta demonstrează că modalitățile pur religioase, generate înlăuntrul sistemului și specifice lui,

[1] Élie Faure, *Istoria artei. Arta antică*, București, Editura Meridiane, 1970, p. 61.

Scanned with OKEN Scanner

nu au putut îndeplini întru totul funcțiile acestuia, că religia a *trebuit* să recurgă — nu are importanță cum : prin creație din interior sau prin împrumut — la mijloace artistice de expresie, care, prin natura lor, s-au dovedit funcționale față de exigențele structurii religioase, mai corect, față de exigențele omului într-o situație determinată. Religia, am spune, nu a putut trăi în modul ei specific fără ajutorul expresiei artistice *. Reciproca nu este însă valabilă. Ca gen original de creație umană arta poate viețui fără religie, făcînd istorie ca proces relativ autonom, și, în ultimă instanță, cu totul autonom.

Împrumuturile și substituirile dintr-un sistem într-altul, influența reciprocă sînt posibile în baza unor similitudini : și una și alta presupun ca dimensiune imanentă caracterul emoțional al discursului propriu, și una și alta recurg la transfigurare, iar în acest proces funcționează din plin fantezia, imaginația prin care este construită o altă lume decît cea trăită practic, ambele recurg, în principal, la un mod de comunicare relativ identic — imaginea concret-senzorială prin care se realizează unitatea dintre general și particular.

Similitudinile evidențiază posibilitatea apropierilor ; nu însă și unitatea de esență dintre artă și religie. Nu este posibilă o asemenea unitate pentru că, între altele, „dacă religia moare acolo unde este libertate, arta nu trăiește decît introducînd în lume, cu fiecare manifestare a ei, ceva mai multă libertate“ [2]. Iar acest lucru este posibil prin depășire continuă : Poetul „este cel mai adesea în revoltă fățișă împotriva tradiției“ [3].

Discutînd raportul dintre artă și religie într-o altă ordine de idei, se cuvine să fie reținut că și atunci cînd producția artistică se realizează sub oblăduirea sistemului religios, *creația* rămîne tot artistică. Nu interesează în ce sistem a avut loc producerea valorilor lă-

---

* Și nu rare au fost cazurile cînd religia a încercat, în fel și chip, să repudieze realizarea sau expresia artistică, în una sau alta din formele ei de manifestare. Să amintim, numai de actele barbare desfășurate în numele creștinismului împotriva culturii antice, ale cărei realizări n-au mai putut supraviețui — unele — decît acoperite de pămînt.

[2] Idem, *Istoria artei. Arta medievală*, București, Editura Meridiane, 1970, p. 238—239.

[3] M. Dufrenne, *Poeticul*, București, Editura Univers, 1971, p. 143.

Scanned with OKEN Scanner

sate moștenire în grotele din sud-vestul Europei, ci natură lor, faptul că cele create de oamenii acelor timpuri sînt *realizări artistice*. Existența unor creații, prezente în galeria omului preistoric, cărora li s-ar putea atribui finalități religioase nu reprezintă un motiv pentru a i se lua artistului primitiv aureola de creator, pentru a i se contesta orice sentiment estetic, fiind „asemuit vracilor, care, prin ceremoniile lor, voiau să invoce forțele supranaturale pentru a avea succes la vînătoare“ [4]. Împlinirile omului din acele timpuri depun mărturie că acesta a ajuns la o anumită *tehnică* a desenului, a culorii, că era în stare să producă valori *estetice*, și că, probabil, exista o *instruire* în acest sens, pentru formarea unui anumit *gust estetic*, că, indiscutabil, se manifesta o anumită capacitate de *valorizare* a rezultatelor muncii, o *diferențiere*, mai întîi între acele produse care răspundeau utilului și altele care nu mai erau subordonate nemijlocit acestuia.

Nu s-a ajuns, desigur, peste noapte la creația artistică exercitată întru totul conștient. Actul artistic poate trăi în „simbioză“ cu alte activități umane. Cînd bagobošii din Mindanao — revenim la un exemplu citat cu alt prilej — dansează în timpul însămînțării ogorului, subordonează dansul procesului de muncă și, totodată, îl corelează cu credința în supranatural. Dansul nu este dans propriu-zis. El este structurat ca element într-un act magic și, împreună cu ideea de supranatural (actul religios), este integrat în sistemul actului productiv. Inconștient, subiectul realizează mișcări ce țin de altceva decît de muncă și de religie. Structura artistică nu se conștientizează dintru început; ea trăiește o perioadă „subversiv“. „Arta greacă — spunea Marx — presupune mitologia greacă, adică natura și înseși formele sociale deja prelucrate de fantezia poporului într-o manieră inconștient artistică“ [5].

Odată cu începutul autonomizării formelor artistice, cînd artistul va crea mai mult sau mai puțin conștient după legile frumosului, religia (temele sale, realitățile

---

[4] M. V. Alpatov, *Istoria artei*, vol. I, București, Editura Meridiane, 1962, p. 41—42.

[5] Marx-Engels, *Opere*, vol. 13, București, Editura politică, 1962, p. 684.

Scanned with OKEN Scanner

presupuse etc.) devine *obiect* pentru realizarea operelor de artă. Artistul poate face aceasta din exteriorul sistemului religios — evident, într-o etapă mult mai tîrzie — sau dinlăuntrul lui, fiind el însuși subiect religios. În creația artistică lucrează din plin fantezia, iar fantasticul religios, obiectivat deja, structurat, existent deci ca fapt de conștiință colectivă, devine, într-un fel, „coparticipant" în construcția estetică. Dar, și invers, arta însăși participă la configurarea și retușarea imaginilor despre supranatural. Ne vom opri din nou la religia Eladei, care „are aspectul stufos și încărcat al unui folclor... Poeții și artiștii vechi, care au rămas credincioși, atîta timp cît arta lor se adresa poporului, își scoteau din haosul viu al tradițiilor folclorice materia din care *creau* și *recreau* chipurile zeilor lor ; ei *dădeau astfel o formă nouă credinței* populare" [6] *(s.n.)*.

Miturile, și prin ele riturile, au influențat arta în genere, cu deosebire folclorul *. Dar există și un proces invers, cum s-a spus, o „folclorizare" a miturilor.

Nașterea artei în afara sistemului religios, și cu atît mai mult dacă geneza ei s-a petrecut în cadrul acestuia, dovedește o anumită emancipare a omului față de religie, reacția lui demnă, de ființă demiurgică. Nașterea artei, cultivarea actului estetic reprezintă dovada faptului că lumea spiritelor, „bună" pentru viața practică, nu satisface pe deplin sufletul omului, un suflet evoluat care manifestă și alte trebuințe decît cele de domeniul utilului. Prin artă, omul aspiră către o condiție superioară, posibilă efectiv, și creează universul de valori ce devin condiții ale înălțării spiritului său. Religia, nu trebuie uitat, este dovada dependenței omului față de forțele exterioare lui, a nimicniciei sale, și că, prin ea, omul a pornit pe o cale falsă, care, oricum, nu ducea către o autodepășire autentică. În ultima instanță actul religios este subordonat necesarului, utilului, este o modalitate în plus prin care omul încearcă să-și optimizeze condițiile de existență. Prin religie el luptă ca prizonier al necesității, deși ea se vrea expresia libertății.

---

[6] A. Bonnard, *op. cit.*, p. 156.

* Vezi, în această privință, despre rolul practicilor, credințelor și miturilor în formarea basmului fantastic : V. I. Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, București, Editura Univers, 1973.

Scanned with OKEN Scanner

Desenul cu semnificație magică (sau dansul magic etc.) are în vedere eficiența vînătorii, fiind o verigă subordonată muncii, care vizează strictul necesar, asigurarea existenței. Prin artă însă, atunci cînd desenul se emancipează de funcția magicului, sau chiar dacă o mai presupune încă, dar este realizat în așa fel încît să răspundă și legilor frumosului, omul vine în întîmpinarea unor alte cerințe ale sufletului său, care nu mai sînt nemijlocite, imperioase, ca cele satisfăcute prin actul muncii, și în raport direct cu acesta, prin demersul religios. Arta este semnul că omul a ajuns la conștiința că a exista nu este de ajuns. De acum el manifestă și alte nevoi decît cele materiale. Trebuințele sale sînt, de data aceasta, de ordin spiritual, fiind superioare celorlalte. Iar el își permite „luxul" de a produce pentru satisfacerea unor asemenea trebuințe.

Apariția artei în viața omului este semnul unei anumite autonomii cîștigată de acesta în raport cu mediul ambiant, dovada unui sentiment de stabilitate și securitate. El se va raporta estetic la lume pentru că se poate desprinde într-o anumită măsură de practica vieții zilnice.

Creează „dezinteresat", de „dragul creației", pentru alte valențe ale acesteia decît producerea de bunuri. Omul se bucură nu numai de rezultatul muncii, ca în cazul actului productiv, ci de activitatea însăși, de desfășurarea muncii, a actului creator, rămînînd uimit și transpus în fața virtuților sale demiurgice luate în sine. El își dirijează atenția, de data aceasta, nu către *produs*, către un obiect exterior lui, ci către sinele său, către *producere*. Aceasta îi dă satisfacție. Orizontul lui s-a lărgit (într-un sens invers) trecînd de la lumea exterioară spre interiorul ființei sale. Desigur, și în cazul creației artistice efortul se finalizează (ca în cazul artelor zise „tehnice", mijlocite) într-un produs, ca și în munca utilă. Produsul însă este obiect de referință pentru reliefarea măiestriei, este măsura acesteia. Obiectul realizat este un reper, care, dacă nu satisface, devine *semn* pentru perfecționarea *actului* creator. Artistul se întrece de fapt cu sine. Dar nu o poate face decît prin intermediul obiectului creat. Cînd îl repudiază, el își manifestă dezaprobarea nu față de acesta, ci față de lucrul său, de activitatea depusă. Obiectul de artă prilejuiește bucurie

Scanned with OKEN Scanner

pentru că în el se oglindește omul, forța lui creatoare. De fapt, omul se bucură de el însuși.

Bucuria pe care ființa umană și-o prilejuiește prin artă, cea mai mare bucurie pe care și-o poate dărui, reprezintă negația tendinței cultivată de religie, și anume dăruirea omului unei lumi fictive. Creînd valori artistice, omul se dăruie pe sine lui însuși, își umple golul sufletului său sărăcit prin actul înstrăinării religioase. Ea, arta, chiar și în cazul cînd a funcționat în cadrul sistemului religios, a reprezentat antidotul religiei, asigurînd un anumit echilibru în viața spirituală a omului.

Bucuria va fi umbrită însă prin aducerea aminte a faptului că omul se află mereu în „valea plîngerii". Și dacă el poate să aducă laude, atunci nu sie trebuie să și le aducă, ci divinității. Structura religioasă este prezentă și în sistemul creației artistice.

Supranaturalul nu rămîne numai obiectul credinței, al extazului mistic, realitatea către care tinzi să te înalți îngenunchind. El devine obiect de referință pentru creația artistică. *Mahâbhârata, Iliada, Odiseea, Teogonia, Poemul lui Ghilgamesh, Metamorfozele,* sau, trecînd în alte domenii ale artei, Partenonul, pagodele lumii asiatice, Domul din Milano, mînăstirile din nordul Moldovei sau Venus din Milo, Moise al lui Michelangelo, madonele lui Rafael, capodopera muzicală *Matheuss passion,* pentru a ne opri la cîteva din culmile culturii umane, reprezintă dovada efortului creator închinat producției religioase, și, de ce nu, victoria artei asupra religiei, puterea omului de a se exprima tot pe sine și atunci cînd face din supranatural obiect de referință.

Numai că modalitatea artistică de raportare la lume (aceasta privită ca expresie a supranaturalului) va însemna pentru teologi, după cum și este, un act de „profanare". În acest caz, restrîngerea activității omului la raporturile cu divinitatea, la cele pur religioase apare ca o consecință firească, ca necesară, ca o normă ce trebuie impusă. Structura religioasă lucrează și în cazul artei cu disfuncționalități pentru aceasta. „Rigorismul estetic, negarea totală a artei în favoarea religiei sau a științei divine și umane se manifestă, la începutul evului mediu, la Tertullian și la unii Părinți ai bisericii" [7].

---

[7] B. Croce, *Estetica,* Editura Univers, 1971, p. 243.

Scanned with OKEN Scanner

Tendința antiestetică manifestată în această etapă din istoria religioasă a omenirii rezultă cu necesitate din ideea creștină a pregătirii omului pentru lumea de „dincolo". „În asemenea condiții, cînd preocuparea cea mai arzătoare era glorificarea lui Dumnezeu și pregătirea pentru cer, în programul cultural nu era lăsat decît un loc redus artelor producătoare de plăcere" [8].

Obiectul demersului religios are efecte limitative față de fenomenul artistic în raport cu subiectul, fie el creator de artă sau consumator. Desfășurat pînă la ultimele sale consecințe, raționamentul religios ajunge la concluzia că omul cu credință în Dumnezeu nu poate fi totodată și subiect estetic. Realizarea omului pe una din direcții (artistică sau religioasă) presupune, nemijlocit sau mijlocit, inconsecvențe, renunțări pe cealaltă direcție. Funcționarea valorilor artistice în conformitate cu exigențele sistemului artistic, deci fără nici o limitare din exterior, va avea ca efect limitarea credinței într-o măsură mai mare sau mai mică și, invers, cufundarea în credință va stînjeni trăirea plenitudinară a valorilor estetice. Dedublarea care se impune pentru trăirea ambelor moduri de viață spirituală nu poate fi decît în detrimentul autenticității. Care credincios îngenunchiat în fața unei capodopere picturale spre a-și manifesta dragostea mistică față de supranatural mai poate trăi simultan o emoție estetică autentică ? *. Obiectul artistic va fi perceput ca atare cel mult numai după ce s-a consumat relația dintre credincios și acea dimensiune a obiectului de

---

[8] K. E. Gilbert, H. Kuhn, *Istoria esteticii*, București, Editura Meridiane, 1972, p. 126.

* „*Confesiunile* Fericitului Augustin dezvăluie clar toate dificultățile de care se lovea în acest sens conștiința religioasă. ...Descriind impresia pe care i-o produce cîntecul religios, Augustin își dă seama de neconcordanța între trăirea religioasă a conținutului acestuia și desfătarea produsă de forma lui muzicală : «Șovăi atît de tare între primejdia plăcerii și resimțirea frumosului. Și cu toate acestea... sînt înclinat mai curînd să încuviințez obiceiul cîntatului în biserică, pentru ca prin desfătarea auzului sufletul cel slab să se ridice spre sentimentul virtuții. Totuși mi se întîmplă să mă las încîntat de muzică mai mult decît de obiectul cîntecului, îmi recunosc cu mîhnire păcatul și atunci aș prefera să nu mai aud cîntărețul». Nu este cîtuși de puțin de mirare că un episcop din Alexandria, după cum povestește Augustin, «a poruncit să se pronunțe psalmii numai cu o ușoară mlădiere a glasului, în așa fel încît să semene mai mult a citire decît a cîntec»". (M. S. Kagan, *Morfologia artei*, București, Editura Meridiane, 1979, p. 30—31).

artă căreia subiectul îi acordă semnificație religioasă sau prin ignorarea acesteia dintru început *.

Dar elementul structurii religioase intercalat în structura estetică își extinde sfera de acțiune și asupra obiectului discursului artistic, substituindu-i-se. „Al doilea temei invocat ca să argumenteze absența esteticii în evul mediu este confundarea frumuseții cu un nume al lui Dumnezeu... Dumnezeu era subiectul ultim al oricărei judecăți. Materia, organele senzoriale, localizarea concretă a frumuseții și aparatul perceperii ei primare de către om erau, prin urmare, în înțelesul cel mai strict iluzorii. Blocului de marmură care trebuie să conlucreze cu preconcepția sculptorului despre o figură frumoasă, sunetului trompetei și vibrației lirei, aurului și culorii strălucitoare a picturilor, cu toate că li se atribuia un loc în ordinea fenomenelor experimentate, nu li se recunoștea la urma urmelor decît un model de existență palid și intermitent. Căci din perspectiva eternă a evaluării lucrurilor, ele nu erau decît vestigii și urme, ficțiuni carnale, umbre insubstanțiale, cele mai depărtate dintre toate lucrurile de sursa ființei. Dumnezeu, care a creat toate lucrurile, era etalonul după care se măsura gradul de realitate, iar el este inefabil, imponderabil, invizibil... Astfel, pe mințile oamenilor a pus stăpînire o doctrină ostilă percepției simple și defavorabilă aprecierii artei“ [9].

Situația la care ne-am referit reprezintă un caz limită. Nu însă și singurul. Ideea unei presupuse identități între divinitate și frumos va fi reluată în a doua jumătate a secolului al XIX-lea de esteticienii numiți de Croce „minori“ : „Plictisiți și aproape dezgustați — scrie esteticianul italian — trecem de la o știință care luminează mintea la ceva ce pare că oscilează între născociri și șarlatanie, între beția de formule goale și tentativa nu totdeauna naivă de a ului și birui cu furia lor pe discipoli și cititori... Pentru Krause... totul e organism, totul e frumusețe, și frumusețea e organism, iar organismul e frumusețe ; Esența, adică Dumnezeu, e

* „Duminica doamnele noastre se duc uneori la slujbă ca să asculte muzică bună, un organist faimos“ (Sartre, *Cuvintele*, București, ELU, 1965, p. 40).

[9] K. E. Gilbert, H. Kuhn, *op. cit.*, p. 127.

Scanned with OKEN Scanner

una, liberă și întreagă, și unul, liber și întreg este Frumosul. Nu există decît un singur artist, Dumnezeu, și o singură artă, cea divină. Frumusețea finitului este Divinitatea, adică asemănarea cu divinitatea care apare în finit... — Trahndorff... așează Frumosul în Dragoste, treapta supremă. Frumosul ar fi Dragostea care se înțelege pe ea însăși. — Cristian Weisse (consideră că, *n.n.*) ideea estetică... ne conduce la religie, la Dumnezeu..." [10].

Fenomenul nu este propriu numai ideologiei creștine. *Coranul*, spre pildă, „a fost totdeauna privit ca normă gramaticală, în timp ce invocațiile sale lirice rămîneau modelul perfect al frumuseții literare, model pe care doar poeți nerespectuoși... au cutezat să încerce a-l întrece" [11].

În fapt, religia nu va putea niciodată să-și întoarcă fața de la artă pentru totdeauna. Cazurile la care ne-am referit sînt, cum spuneam, situații limită. Religia este omul, iar acesta, de îndată ce a cunoscut calea artistică de manifestare și realizare a ființei sale, va înainta spre noi orizonturi pe această cale, chiar dacă, uneori, va păși, cumva, și alături de ea. Iar în momentele critice, cînd, ca urmare a adîncirii înstrăinării, se ajunge la situații paradoxale, și, ca atare, se pune problema supraviețuirii unui anume sistem religios, tendința de dezalienare, de apropiere a cerului de lumea omului impune apelul la artă, umanizarea discursului religios prin mijloacele acesteia. Raportul dintre religie și artă se dovedește contradictoriu și sub acest aspect : în timp ce alienarea religioasă cunoaște un proces de diminuare prin intermediul artei, aceasta, suferind influența religiei, se înstrăinează de esența sa.

Opera de artă elaborată în cadrul sistemului religios va declanșa, desigur, stări spirituale profunde, răscolitoare, trăiri intense. Ceea ce este valoare artistică într-o asemenea operă devine însă pentru subiectul credincios, ceva periferic, un halou, sau doar un mijloc prin care subiectul trăiește iluzia apropierii de obiectul credinței sale, pentru că el se îndreaptă cu toată ființa sa spre acest obiect. Iar obiectul credinței se află în pro-

---

[10] B. Croce, *op. cit.*, p. 394—395.

[11] Dominique Sourdel, Janine Sourdel-Thomine, *Civilizația islamului clasic*, vol. I, București, Editura Meridiane, 1975, p. 154.

Scanned with OKEN Scanner

pria sa conștiință, fiind închipuit în mod subiectiv, personal, după propria sa forță de închipuire și în conformitate cu situația sa existențială. Obiectul de artă este, în acest caz, un fundal care reflectă propria-i ființă. În el, omul religios se găsește numai pe sine, nefiind în stare, deci, să mai afle ceva în plus, ceea ce a pus, din geniul său, creatorul. „În această privință, știința și arta... își produc efectul în aceeași direcție : alături de atitudinea etică, ele sînt cele mai puternice motoare ale unei astfel de transformări calitative a particularității și de aceea se opun împreună religiei, a cărei tendință principală constă într-o conservare a particularității“ [12].

Subiectul care ignoră relația cu supranaturalul sugerat de opera de artă cu finalități religioase tinde spre mesajul artistic, iar prin mesaj el se contopește cu umanitatea în măsura în care creatorul a reușit să exprime în operă ceea ce este general-uman, pentru că „scriitor de geniu (în acest context, creator de geniu — *n.n.*) este acela a cărui sensibilitate este cea mai vastă, cea mai bogată și cea mai universal-umană“ [13]. Astfel, subiectul își „duce“ ființa sa dincolo de experiența realizată prin efort propriu în limitele individualității sale. Credinciosul, în schimb, în măsura în care este consecvent cu exigențele structurii religioase, deși prezent în fața operei de artă, nu se vede decît pe sine, rămînînd izolat de lumea atît de umană a valorilor artistice. Căci, în mai toate religiile, este prezentă „o conexiune inseparabilă între existența întocmai-astfel a fiecărui credincios (a particularității lui) și destinul lui personal în lumea cealaltă : năzuința lui de mîntuire este orientată în mod necesar înspre cucerirea mîntuirii tocmai pentru sine, pentru propria sa persoană particulară“ [14].

În timp ce opera de artă, fie ea și cu finalități religioase, îi îndreaptă pe oameni unii către alții, asigurînd mijloacele de comunicare și realizare a unui asemenea contact prin care este depășită particularitatea fiecăruia, structura religioasă manifestată prin expresia artistică orientează sufletul omenesc spre supranatural, prin in-

---

[12] G. Lukács, *Estetica*, vol. II, București, Editura Meridiane, 1974, p. 682.
[13] L. Goldmann, *op. cit.*, p. 128.
[14] G. Lukács, *op. cit.*, p. 683—684

Scanned with OKEN Scanner

termediul căruia fiecare în parte speră să-și rezolve într-un mod anume problemele sale în această lume și în „cealaltă", izolînd și contrapunînd pe fiecare celorlalți.

5. Religia și sistemul politic

Raportul religie-politică este o realitate socială tîrzie, întrucît, după cum se știe, sistemul politic este produsul orînduirii cu clase.

De la început, și tot timpul ulterior, între cele două domenii de viață socială se vor stabili raporturi originale, dat fiind faptul că ele se situează față de sistemul social global într-o poziție relativ identică. Religia, arătam la sfîrșitul primului paragraf din acest capitol, face din societate obiect al preocupărilor sale. Or, vom constata, și sistemul politic se erijează ca organism care își propune să orienteze și să organizeze viața socială în ansamblul ei. Deși distincte calitativ, cele două subsisteme își fac simțite prezența în mod specific peste tot *. În consecință, va avea loc o întretăiere a „liniilor de forță" ce își au originea în cele două domenii distincte ale sistemului social global. Cu alte cuvinte, sistemul religiei și cel politic se vor întîlni în fața celorlalte domenii ale socialului din care fac obiect al intervenției lor, acționînd convergent sau divergent. Și, consecutiv, fiecare va căuta să facă din celălalt obiect al demersului său. Religia va manifesta o anumită poziție față de viața politică și, reciproc, sistemul politic va desfășura o anumită politică față de religie.

Privită abstract, ideea despre întretăierea „liniilor de forță" ar putea sugera concluzia că cele două sisteme

---

* Am insistat asupra acestei particularități a religiei cu alt prilej. În ceea ce privește politicul, ne oprim la considerațiile lui Ovidiu Trăsnea, întru totul întemeiate: „Considerat în perspectivă structurală ca principal element al suprastructurii societății, el reprezintă, ca *sistem politic*, un subsistem al sistemului social total; privit însă în perspectivă funcțională,... sistemul politic coincide cu (sau «acoperă») sistemul social total, fiind activitatea de conducere și organizare a societății în ansamblu. El «semnifică» astfel societatea («puterea societății» — cum se exprimă Engels) și o reprezintă". (O. Trăsnea, *Curente și tendințe în politologia contemporană*, București, Editura politică, 1972, p. 56).

se stînjenesc reciproc în manifestările lor concrete. Deși domenii distincte ale vieții sociale, ele nu sînt și nu pot fi realități separate, care s-ar întîlni numai întîmplător în sfera vieții practice. Componente ale marelui tot social, ele s-au născut pentru a exercita anumite funcții impuse de acesta. Și întrucît sînt diferite, înseamnă că funcțiile care au „cerut" aducerea lor la viață au fost diferite, sau în orice caz particulare, specifice. Prezența lor în paralel în lungul istoriei demonstrează că funcționarea unuia nu a făcut inutilă prezența și acțiunea celuilalt, că nici unul nu a avut puterea de a îndeplini integral cerințele sistemului social. Este posibil ca ambele sisteme să acționeze disfuncțional în raporturile lor reciproce nemijlocite sau în influența exercitată asupra celorlalte sfere ale vieții sociale. Nu aceasta este însă regula. Subordonate sistemului social global, ele pot fi (și sînt) puse la „unison", fiind determinate să funcționeze în modalități deosebite, dar pentru a satisface exigențele desfășurării (pe cît posibil funcționale) mecanismelor sociale într-un anume moment istoric. Ca atare, concepînd „liniile de forță" ca două unde — dată fiind existența a două surse : cea religioasă și cea politică —, le vom constata suprapunîndu-se (mai ales), mărindu-și amplitudinea și devenind, în consecință, tot mai eficiente în raport cu exigențele sistemului social.

Dar, cum realitatea socială este scindată, caracterizată deci prin contradicții interne, este posibil ca, alături de structurile stabilizate — ce cu timpul devin sclerozate și care emit cerințe corespunzătoare spre a se împlini —, să se instituie alte structuri, cu alte cerințe. Manifestarea unor cerințe contradictorii poate determina moduri deosebite de funcționare a sistemului religios și a celui politic. În acest caz, undele, prin care sugeram manifestarea lor, nu se mai suprapun și, consecutiv, vor apărea „disonanțe", contradicții specific manifestate între o anumită religie (tendință nouă, dizidență etc.) și un sistem politic determinat.

Dacă suprapunerea undelor corespunde, în linii mari, etapelor de stabilitate a formațiunilor social-economice, momentele de disonanță reflectă stările de criză din viața societății.

Ne vom opri, mai întîi, și succint, asupra ultimei posibilități, deși, cum spuneam, nu aceasta reprezintă

Scanned with OKEN Scanner

regula. Este posibil ca negația (vechilor orînduiri) să se declanșeze fie în perimetrul religiei, fie în domeniul politicului.

Ca subiect religios, omul își reglementează gîndurile și comportamentul în raport cu exigențele credinței în supranatural, deci în conformitate cu structura specifică religiei, pentru ca, integrat în sistemul vieții politice, manifestîndu-se ca subiect politic, să se orienteze către realitățile sociale în vederea organizării lor după un model anume.

Dintr-o asemenea stare de fapt, imanentă celor două sisteme — unul orientat către sacru, celălalt către profan —, rezultă, în epocile de criză socială, posibilitatea unor contradicții manifeste între ele, mai concret, între practicile, atitudinile și comportamentul omului în ipostaza lui de ființă religioasă și în cea de luptător politic, ipostaze *reunite* în unul și același subiect social (ca individ, grup, clasă, comunitate sau instituție reprezentativă) sau *despărțite* și *opuse*. În primul caz, contradicția va prinde viață și se va dezvolta fie prin strategii diplomatice hotărîte de grupările și instituțiile religioase și care vizează sistemul vieții politice și, respectiv, de cele politice vizavi de religie, fie prin tragedia omului de bună credință — în sens religios și în sens politic — care ar dori să pună de acord cele două moduri posibile de raportare la lume, la cea existentă sau la cea presupusă ca existentă. În a doua situație, contradicția se traduce în act prin ruperea raporturilor nemijlocite dintre sistemul vieții politice și sistemul vieții religioase, realizată în forme variate și în modalități mai mult sau mai puțin consecvente.

Analiza raporturilor dintre religie și politică presupune, dincolo de finalitățile conștient manifestate, considerarea „schemelor" care funcționează în structuri ce nu trec, ca atare, în conștiință. O asemenea analiză ar permite să înțelegem ceea ce am numit suprapunerea „liniilor de forță", de ce religia și politicul converg în ultimă instanță de-a lungul epocilor istorice. Înaintînd spre temeiurile celor două subsisteme, putem constata că ele sînt moduri specifice prin care funcționează, în ultimă instanță, structura de bază ce caracterizează sistemul vieții materiale, o structura în care și datorită căreia omul se înstrăinează în mod obiectiv.

Scanned with OKEN Scanner

Or, atît sistemul vieții religioase cît și cel politic sînt forme de înstrăinare, ce *completează* și *întăresc* înstrăinarea economică. Dacă prin finalitățile lor nemijlocite, specifice — orientarea spre sacru și, respectiv, spre profan —, ele par divergente, prin efectele lor mediate, sînt convergente. De aceea, independent de situația că oamenii sînt conștienți sau nu de un asemenea fapt, cele două sisteme se prelungesc unul pe celălalt în mod specific, își apropie direcțiile de acțiune, făcîndu-le paralele, iar în anumite situații, coincidente, cînd discursul religios funcționează ca demers politic sau invers.

Starea de relativă coincidență este prezentă chiar de la începutul istoriei sistemului politic. Și va fi mai degrabă posibilă pentru primele trepte de dezvoltare a politicului decît pentru istoria lui ulterioară.

Apărînd pe scena vieții, forma politică de desfășurare a raporturilor sociale găsește, ca fenomen constituit, sistemul ideilor și practicilor religioase, care „regizau" într-o anumită măsură viața oamenilor.

Instituindu-se și începînd să funcționeze într-un organism social în care există un mediu spiritual religios, statul nu va putea să facă abstracție de acesta.

Organizarea în formă politică a societății este radical deosebită de modul de conviețuire specific societății primitive. Și cu toate că este generat de o bază economică nouă, esențialmente alta decît cea înlocuită, statul se va institui în prelungirea unor filoane prezente în vechea orînduire. Unul dintre acestea a fost religia, privită în toată complexitatea ei, ca sistem de idei, de practici, de organizare etc.

Popoarele Chinei preistorice profesau, în perioada trecerii de la societatea matrilineară la cea patrilineară, cultul strămoșilor. Mai tîrziu, în epoca dinastiei Shang (~ 1751—1028), apare credința într-un zeu ceresc suprem Di (Domnul). „Toți ceilalți zei, chiar și strămoșii regali, îi sînt subordonați. Dar numai strămoșii Regelui *sînt în stare* să mijlocească pe lîngă Di ; iar, pe de altă parte, *numai* Regele poate *comunica* cu strămoșii săi ; căci Regele este «omul unic». Suveranul își *întărește autoritatea* sa cu *ajutorul strămoșilor săi ;* credința în puterea lor magico-religioasă *legitima* dominația dinastiei

Scanned with OKEN Scanner

Shang“ [1] (*s.n.*). Din poziția privilegiată a strămoșilor dinastiei regale în fața divinității supreme Di rezultă caracterul inviolabil al dinastiei, faptul că ea va domni în veci. Înlocuirea ei de către o altă familie este imposibilă pentru că poziția strămoșilor este *dată*. Viitorul rezultă cu necesitate din trecut. Și totuși, cînd dinastia Shang va fi înlocuită de dinastia Zhou, uzurpatorul, capul de coloană al noii familii domnitoare va justifica „revolta sa contra regelui prin *ordinul primit* de la Stăpînul ceresc de a pune capăt unei dominații corupte și detestabile. Este prima enunțare a celebrei doctrine despre «Mandatul cerului»“ [2] *(s.n.)*. În structura religioasă a fost găsită, deci, o altă posibilitate decît cea care a funcționat pînă atunci, prin care va fi pusă în discuție ideea dreptului divin de a domni al unei familii. Actul politic primește o altă justificare : inițiativa politică, oricare ar fi ea, este de inspirație divină ; iar înfăptuitorul este doar instrumentul Cerului.

Expresie a mecanismelor inconștiente prin care funcționează înstrăinarea, politicul, în forma monarhiei ereditare, se prezintă în conștiință ca expresie a supranaturalului, a celuilalt tip de înstrăinare.

După cum este știut, în vîrful piramidei societății egiptene și, respectiv, a sistemului politic se afla faraonul. Or, scrie Mircea Eliade, „Faraonul este întruparea lui *ma'at*“ [3], despre care s-a arătat, cu alt prilej, că ar semnifica adevărul, ordinea bună, justiția. Ideea despre ordine, despre o forță care ordonează lumea este mult mai veche decît instituția statului. Această forță va funcționa în cazul organizării social-politice prin faraon, care este mai mult decît un reprezentant al ei, un trimis, avînd numai „mandat“. Faraonul este chiar forța ordonatoare ; ea s-a întrupat în el. Ceea ce face faraonul este de esență divină. Ordinea impusă de suveran trebuie respectată ca și poruncile cerului. Mai mult chiar : „Ca întrupare a lui *ma'at*, Faraonul constituie *modelul* (*s.n.*) exemplar pentru toți supușii săi“ [4].

---

[1] M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. 2, Paris, Payot, 1978, p. 13—14.
[2] *Ibidem*, p. 15.
[3] *Ibidem*, vol. 1 (ed. rom.), p. 95.
[4] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

Ilustrarea ideii ar putea continua. Exemplele vor pune în evidență nu numai că politicul a găsit premise în sistemul vieții religioase, ci și faptul, esențial, că structura religioasă se suprapune funcțional structurii politice.

Raporturile politice dintre oameni (respectiv dintre grupurile și clasele sociale) se desfășoară în jurul puterii, ce va fi asigurată și realizată, în ultimă instanță, de forțe speciale de represiune, care, pentru a satisface interesele unei clase, se rup de restul societății și i se opun ca ceva străin. Există, deci, între structura politică și cea religioasă un izomorfism ce explică apropierea și suprapunerea lor. De fapt, înstrăinarea ființei umane într-o forță exterioară ei, ce poate lua forma puterii supranaturale sau a forței politice — de data aceasta, foarte concretă și eficientă prin duritate —, își are temeiul în aceeași înstrăinare economică. În consecință, înstrăinarea politică și cea religioasă vor funcționa, în linii mari, convergent, amplificînd înstrăinarea economică.

Nerealizarea omului în planul luptei politice (a claselor exploatate mereu reprimate și dominate în societățile caracterizate prin înstrăinare) sau realizarea lui ca subiect politic (cazul claselor exploatatoare care dețin puterea politică) vor determina efecte specifice în sfera credinței religioase. Gîndul religios se va înălța către cer, fiind împins către înălțimi de realitatea practică a bătăliilor de clasă desfășurate pentru cucerirea puterii politice sau pentru menținerea ei. „Înălțarea“ gîndului reprezintă fațeta conștientă a actului religios ; „împingerea“ lui către ceruri exprimă acțiunea mecanismului inconștient.

În această ipostază pe care o discutăm, religia apare ca „prelungire“ a situației omului în viața politică, fiind o reflectare a acesteia (și nu numai a existenței sociale). Dar ea nu trăiește exclusiv „dincolo“ de sistemul vieții politice, ca efect prilejuit de acesta. Religia se instituie în prelungirea politicului, dar nu printr-o îndepărtare necondiționată. În fapt, ea „revine“ pe anumite căi către viața politică, pentru a se manifesta nemijlocit în practica luptelor de clasă. Ca „teorie generală a acestei lumi“, ea poate să ofere vieții politice „modele“, de la cel teocratic și pînă la cel socialist. Situația pare paradoxală, dar istoria o atestă.

Scanned with OKEN Scanner

Religia are disponibilități aparent infinite, care tind să prindă viață prin intercalarea structurii ei în structurile politice. Subiectul religios (individ, comunitate religioasă, instituție religioasă) care se vrea și subiect politic, fie că este de bună credință sau nu, va găsi într-o gamă de posibilități atît de largă, precum este cea oferită de religie, acea notă care să corespundă diapazonului său ca subiect politic.

Religia dispune de „modele" (sau de „elemente" ce pot fi alăturate în fel și chip pentru a se construi modele originale) și pentru acele forțe sociale (implicit indivizii) care vizează viitorul, care au nevoie de proiecte, sau luptă pentru realizarea lor, dar și pentru acelea care au trecut prin focul luptei și au ieșit învinse. În cazul celor înfrînți, ea va fi „consolare" ; iar pentru societatea care s-a dovedit invincibilă (pînă în momentul istoric dat), va fi „justificare". Orice politică — în afara aceleia întemeiată științific — poate ajunge, în ultimă instanță, la consecințele discursului religios, în a cărui „schemă" își poate găsi un loc mai mult sau mai puțin potrivit, și poate porni de la aceasta pentru a se realiza nemijlocit, indiferent dacă declară deschis sau nu uzul discursului religios. Faptul că protestanții și catolicii, conservatorii și revoluționarii, capitaliștii și socialiștii revendică Evanghelia denotă că în ea se găsesc afirmații care întemeiază asemenea revendicări [5].

Raportul dinspre religie către politic nu este univoc. Nu avem de-a face cu un determinism rigid, prezent uneori, și de regulă nu explicit, în unele aprecieri referitoare la fenomenul religios. Religia este înstrăinare prin excelență. De aceea, este greu de argumentat ideea caracterului ei pozitiv în raport cu progresul social. Cel puțin, argumentele pentru asemenea concluzii nu conving. Nu rezultă de aci că s-ar putea raționa după modelul : religia exercită un rol reacționar, deci, subiecții religioși se înscriu ca forțe contrare progresului social. De fapt, oamenii ocupă poziții opuse din punctul de vedere al axiologiei politice, fiind determinați, în ultimă instanță, de situația lor existențială, de locul pe care îl ocupă în cadrul vieții materiale a societății.

---

[5] Albert Bayet, *Les morales de l'Évangile*, Paris, Les Éditions Rieder, 1927, p. 217.

Scanned with OKEN Scanner

Poziția lor politică va fi în funcție, desigur, și de sistemul valorilor existente și asimilate. Funcție de un atare complex de factori, ei se vor situa pe liniamentele dezvoltării istorice, sau dimpotrivă. Să reamintim că, în relația sa cu supranaturalul, subiectul religios poate ocupa poziții variate, în cazul structurii politice, ca luptător pentru progres, pentru menținerea stărilor de fapt sau pentru reîntronarea unor situații depășite de istorie. Faptul că poate ocupa o poziție sau alta demonstrează relativa lui independență față de obiectul credinței (termenul corespunzător structurii religioase), că, deci, nu este strict determinat în comportamentul politic — chiar dacă, în cap, profesează cea mai acută formă a înstrăinării spirituale. Dar, deși ocupă o anumită poziție datorită factorilor mai sus amintiți, ca subiect religios el nu poate face abstracție de obiectul credinței, de supranatural. Ca obiect gîndit însă, acesta poate fi plasat în continuarea poziției politice adoptate, fie ea pozitivă sau negativă în raport cu progresul istoric.

Supranaturalul va funcționa ca termen mediu între ideile, relațiile și acțiunile politice, pe de o parte, și obiectul acestora, pe de alta. Luptătorul pentru înnoiri va recurge la supranatural, va căuta argumente în lumea acestuia pentru inițiativele sale, și, dacă nu va găsi asemenea temeiuri, îl va restructura sau îl va repudia, înlocuindu-l cu altul sau renunțînd definitiv la el. În același mod va proceda și cel ce militează împotriva progresului fără a putea ajunge însă pînă la stadiul repudierii totale.

6. Religia și sistemul juridic

Ca și sistemul politic, cel juridic, nemijlocit legat de primul, s-a format și a funcționat fiind determinat de condițiile vieții materiale. Dar cum orice istorie are o preistorie, normele cu valoare de lege, procedurile judiciare, ideile născute în legătură cu acestea, conștiința juridică se vor institui în prelungirea practicilor și ideilor de ordin moral și religios. Ideea de justiție, despre ceea ce este drept și nedrept, despre ceea ce trebuie să fie legal și ilegal, va fi elaborată, purtată și valorizată

Scanned with OKEN Scanner

de aceeași conștiință omenească în care era prezentă ideea existenței lumii divine.

Omul începuturilor vieții juridice, și al vremurilor de mai tîrziu, va gîndi și va rezolva probleme de drept nu întru totul juridic. Ca subiect religios el „știe" care este ordinea stabilită de zei și, deci, ce ar trebui să facă pentru a se conforma acestei ordini, respectînd astfel voia zeilor. Ordinea preconizată și apărată de sistemul de drept reprezintă numai un caz particular al ordinii universale. Dice (sau Justiția) este expresia legii divine (Themis) care funcționează în raporturile interumane.

Legile, instituite procesual ca un corp distinct al vieții sociale, vor apărea ca un dar ceresc, ca rezultat al unui act de revelație, ca o învățătură primită de sus și care, în consecință, nu pot fi încălcate nicicum.

Minos, legendarul rege al Cretei și legiuitorul ei, „pentru a da o mai mare autoritate legilor sale, se retrăgea tot la nouă ani într-o peșteră unde pretindea că i le dicta Zeus" [1].

Hesiod va spune :

> Legea aceasta statornicit-o-a Zeus între oameni :
> Prevestitoarele păsări, jivinele, peștii-ntre-sine
> Să se mănînce, fiindcă dreptate-ntre ei nu se află,
> Însă le dete la oameni Dreptatea, și ea e mai bună [2].

Romulus, fondatorul Romei, este și legiuitorul vieții ce urmează a se desfășura în cetatea sa, deși fratricid, întrucît a fost alesul zeilor. „În epoca regală — scrie Pierre Grimal —, puterea aparține regelui, fără nici o restricție : autoritatea militară, privilegiul de «a împărți dreptatea»... Cel dintîi rege, Romulus, dobîndește aceste puteri prin întemeierea însăși, adică, în ultimă analiză, le obține chiar de la zei, care, trimițîndu-i augurul favorabil al vulturilor, l-au învestit cu o anumită misiune" [3].

---

[1] P. Commelin, *Mythologie grecque et romaine*, Paris, Éditions Garnier, p. 232.

[2] Hesiod, *Munci și zile*, București, Editura științifică, 1957, p. 56.

[3] Pierre Grimal, *Civilizația romană*, vol. I, București, Editura Minerva, 1973, p. 150.

Scanned with OKEN Scanner

Regele babilonian Hammurabi primește legile din mîinile lui Samas, zeul Soarelui și al dreptății [4]. Și asemeni lui, Moise primește Legea pe muntele Sinai.

Legiuitorul, așadar, nu este omul. Acesta nu face decît să aplice legea hotărîtă de forța supranaturală sau să o formuleze numai ca rezultat al inspirației divine.

În raporturile juridice dintre oameni se interpune aceeași forță transcendentă pe care am constatat-o prezentă și în cazul celorlalte raporturi interumane. Pînă și Dumnezeu, care ia chip de om, este judecat de om prin intermediul termenului mediu : Pilat judecătorul, omul, îl judecă pe Iisus și îl condamnă. Spălîndu-se pe mîini, el vrea să arate că nu el este acela care hotărăște. Prin modul în care descriu „evenimentele", *Evangheliile* au intenționat să arunce vina pentru sentința nedreaptă asupra iudeilor. În fapt, în conformitate cu spiritul religiei, mulțimea, înfuriată împotriva lui Iisus și care l-ar fi determinat pe Pilat să condamne, acționează ca atare în baza unui plan divin, căci trebuia să se împlinească scriptura. N-avea importanță cum urma să fie învinuit, judecat și condamnat Iisus, ci să se săvîrșească într-un fel ceea ce era hotărît de Dumnezeu. Dealtfel, episodul rugăciunii lui Iisus din grădina Ghețimani demonstrează tocmai aceasta. „Și mergînd puțin mai înainte, a căzut cu fața la pămînt și se ruga, ca, de este cu putință, să treacă de la El ceasul acela. Și zicea : Avva (Părinte), toate sînt Ție cu putință. Depărtează paharul acesta de la Mine. Dar nu ce voiesc Eu, ci ceea ce voiești Tu" (*Marcu*, 14, 35—36). Iisus știa că cele ce urmau a se împlini fuseseră hotărîte prin vrerea lui Dumnezeu. Iar Iuda, arhiereii, mulțimea agitată, Pilat nu erau decît instrumentele planului divin.

Relația juridică — ce trebuie să se încheie prin actul dreptății — este subordonată relației religioase, încheierea, în acest caz, nefiind dreptatea, ci împlinirea voinței divine.

Ca și în cazul moralei, sistemul normelor de drept se diferențiază, pe de o parte, în raport cu structura *om-divinitate*, iar pe de alta, în raport cu structura *om-om*. În primul caz va fi vorba de ansamblul obligațiilor și

---

[4] Vezi L. Lepin și A. Belov, *Cărțile de lut*, Editura științifică, 1962, p. 121.

Scanned with OKEN Scanner

interdicțiilor ce revin credincioșilor în raport cu divinitatea. Delimitările, desigur, nu au evoluat pînă la a fi evidente în fiecare formă istorică de religie, și, oricum, nu sînt întotdeauna tranșante. În cazul unor credințe, distincția este indubitabilă, ca în religia islamică. „De dreptul islamic cel mai formal ținea mai întîi enunțul unui anumit număr de acte de cult, la a căror executare se reducea esențialul religiei...

Prima dintre prescripții, care erau calificate în general drept «stîlpi ai religiei», era recitarea Profesiunii de credință sau *sahāda*. Acest act, prin care omul devenea «musulman» și care se prezenta deci ca singura obligație impusă oricui cu ocazia convertirii sale, constă în a afirma unicitatea lui Dumnezeu precum și caracterul profetic al misiunii lui Muhammad...

În afară de Profesiunea de credință, «stîlpii religiei» erau Rugăciunea, Postul, Pelerinajul și Dania legală“ [5].

Funcționînd în această direcție, dreptul acționează, de fapt, ca o condiție necesară pentru întărirea credinței.

Demersul religios va fi însă prezent, într-o formă sau alta, și în raporturile interumane care fac obiectul sistemului de drept.

„Codul penal nu era... organizat după o concepție de ansamblu, ci cuprindea... reglementări tipic islamice și respectate ca atare în virtutea unei legislații de origine religioasă...

Viața de familie... era în primul rînd condusă de precepte din textul revelat... Dreptul de proprietate recunoscut bărbaților și femeilor de condiție liberă, musulmani sau nu, făcea obiectul unor prescripții care limitau exercitarea lui. În primul rînd, *Coranul* decretase în materie de moștenire reguli minuțioase care țineau la apărarea drepturilor unor anumite categorii de moștenitori și îndeosebi ale femeilor...

Textul *Coranului* forma, pe de altă parte, baza unui sistem fiscal deosebit, decurgînd din obligația ce incumba... oricărui musulman de a vărsa anual o Danie legală prin care se achita de datoria sa față de Dumnezeu, adevăratul proprietar al bunurilor acestei lumi, în timp

---

[5] Dominique Sourdel, Janine Sourdel-Thomine, *op. cit.*, p. 253.

ce nemusulmanul era silit să plătească un impozit mai ridicat“ [6].

Influența religiei nu se reduce, desigur, la spiritul și litera legilor formulate. Ea este prezentă și în modul de organizare a sistemului juridic, în procedură ș.a.m.d.

Dreptul, nu trebuie uitat, este voința clasei dominante ridicată la rang de lege [7]. În acest caz, între drept și dreptate nu există identitate. Dimpotrivă. Funcționarea consecventă a dreptului propriu vechilor societăți, împlinirea lui reprezintă dovada nedreptății sociale întrucît prin el este apărat privilegiul minorității împotriva majorității.

Răfuiala dintre stăpîn și rob nu se poate încheia însă prin mijlocirea dreptului existent. Și, întrucît judecata pămîntească nu s-a dovedit atît de înspăimîntătoare, oricît de drastică ar fi fost ea, pentru a-i struni necondiționat pe cei mulți, conștiința religioasă va institui ideea judecății cerești, unde se va hotărî pentru totdeauna osînda celor nesupuși.

Pierzînd orice speranță în realizarea dreptății în această viață, masele exploatate vor recurge și ele la ideea judecății de apoi, vor aștepta cu speranță dreapta sentință a judecătorului suprem care îl va primi la sînul său pe cel sărman și îl va da focului iadului pe cel bogat.

7. Religia și filozofia

Filozofia, ca producție specială de idei ce se finalizează în sistemul conceptelor și al teoriilor referitoare la lume privită sub aspectele ei cele mai generale și la locul și rolul omului în Univers, este produsul societății cu clase, fiind posibilă ca urmare a diviziunii dintre munca fizică și munca intelectuală.

Temele care fac obiectul discursului său vor fi prezente însă într-o anumită măsură și într-o altă modalitate și în gîndirea mitică a comunităților umane care și-au dus existența în societatea primitivă. Dacă istoria filozofiei este de dată „recentă“, istoria gîndului cu rezonanță filozofică își are începuturile cu mult înainte de momentul apariției societății cu clase. Ideea păca-

[6] *Ibidem*, p. 265—268.

[7] Marx-Engels, *Opere*, vol. 4, București, Editura politică, 1958, p. 482.

Scanned with OKEN Scanner

tului originar, așa cum apare ea în *Vechiul Testament* și care are, desigur, rădăcini îndepărtate, nu se integrează numai în discursul religios. „A dat apoi Domnul Dumnezeu lui Adam poruncă și a zis : «Din toți pomii din rai poți să mănînci.

Iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănînci, căci, în ziua în care vei mînca din el, vei muri negreșit !»“ (*Facerea*, 2, 16—17). Omul nu a dat ascultare poruncii divine, fiind îndemnat să o încalce de către femeie, înșelată și ea de șarpele cel viclean. „De aceea, precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa moartea a trecut la toți oamenii, prin acela în care toți au păcătuit“ (*Romani*, 5, 12).

Lăsînd de o parte noile interpretări ale mitului prilejuite de documentele descoperite la Nag Hammâdi, vom spune împreună cu Hegel, oprindu-ne la miezul mitului, că metafora nu trebuie să înșele. În fapt, se „teoretizează“ (modalitate nespecifică religiei) prin reprezentare (formă specifică) problema condiției umane. Răul, consideră Hegel, a reprezentat starea de naturalitate a omului, rămînerea lui, am spune, la treapta biologicului. Or, prin cunoaștere, el își depășește condiția de ființă naturală. Se vrea deasupra treptei hărăzite, și egal cu Dumnezeu. Prin culegerea fructului, constată divinitatea (adică omul care a creat mitul), „Adam s-a făcut *ca unul dintre noi,* cunoscînd binele și răul“ (*Facerea*, 3, 22) (*s.n.*). Prin cunoaștere, omul s-a înălțat și, totodată, a făcut o ruptură în ordinea firii. Iar aceasta implică răspunderea, pentru că, de acum, el poate încălca ordinea. Pedeapsa, exprimată în limbajul mitului, ar fi, deci, o consecință firească. Desfășurînd raționamentele, am putea considera că mitul vrea să spună că omul a ajuns la un anume nivel al conștiinței, la conștiința insuficiențelor cunoașterii, a imperfecțiunilor lui ca ființă cognitivă. Și-a dat seama că poate afla cum este lumea, dar și că putința lui de a afla este limitată, că cele știute despre lume nu sînt suficiente, nu satisfac statutul lui de ființă care se vrea tot mai mult. De aceea, cunoașterea, prin care omul s-a înălțat procesual, poate deveni motiv de temere, de frică, de incertitudini, poate fi considerată ca vină sau ca păcat, cum și este apreciată în mitul biblic cu toate consecințele care rezultă

Scanned with OKEN Scanner

pentru discursul religios și pe care le prezintă textul lui în continuare, atît în *Vechiul Testament,* cît și în *Noul Testament*. Ideea de „vină" în raport cu procesul cunoașterii ar avea o anumită raționalitate : să nu te-ndepărtezi prea mult de ordinea firii, pentru că orice încălcare a ei este urmată de consecințe nefaste.

Toate acestea nu sînt spuse de mit. Și nimeni n-ar putea să demonstreze că tocmai spre asemenea idei și nu spre altele îndeamnă episodul despre păcatul originar. Fapt este că ele pot fi gîndite în prelungirea lui, că sînt sugerate de substanța sa. Omul acelor timpuri a meditat în forma *mitului,* de unde nesiguranța noastră cu privire la conținutul gîndurilor sale. Nu rezultă însă că nu ar fi putut gîndi idei ca cele de mai sus. Oricum, nu le-a gîndit *filozofic,* fapt posibil numai atunci cînd societatea va „produce" timp liber pentru o parte din membrii ei. Numai atunci unii se vor putea dedica înțelepciunii, dovedindu-și dragostea față de ea.

Tot de atunci, religia însăși va face să se nască din sînul său preocupări teoretice față de propriile sale probleme, și de oricare altele. Ea se înalță pînă la discursul teologiei, al doctrinei care se apropie prin unele particularități de natura discursului filozofic. O atare situație creează posibilități complexe de interacțiune între cele două subsisteme ale vieții sociale.

Înainte de toate este de reținut că și religia, asemeni filozofiei, se vrea o concepție generală despre lume. Este posibil, în acest caz, ca fiecare să facă din reciproca *obiect* al discursului său și să manifeste o anumită atitudine față de ea. În formă dezvoltată, această posibilitate se traduce în realitate prin transformarea filozofiei în servantă a teologiei, iar în cazul filozofiei, prin explicarea științifică a fenomenului religios de către materialismul istoric.

Există, de asemenea, posibilitatea împrumuturilor reciproce. Religia va recurge la elemente elaborate în cîmpul filozofiei pe care le va încorpora prin transfigurare. Victoria creștinismului ca religie universală nu poate fi concepută fără aportul filozofiei greco-romane. De aceea, nu întîmplător, unii filozofi păgîni sînt considerați sfinți. Orice religie, am spune, este, prin originile ei, limitată, avînd valoare pentru comunitatea în care s-a format, și care a produs-o, se înțelege, în conformi-

Scanned with OKEN Scanner

tate cu condițiile ei concrete de existență, delimitate în spațiu și timp. Nici o religie n-ar ajunge la universalitate prin resurse proprii. Creștinismul a învins prin filozofie, după cum islamismul își datorează victoria mai ales sistemului politic. Creștinismul a surprins, prin tendința pauliană, valoarea filozofiei ca mod de judecare, faptul că se gîndește universal, cu o maximă independență față de condițiile nemijlocite ale comunității în care se produce discursul filozofic. Platon este grec, dar ca filozof el este om, depășindu-și astfel comunitatea din care făcea parte și timpul în care a viețuit.

Și filozofia (în varianta ei idealistă) recurge la preluare. În unele cazuri construcția filozofică pornește de la produsele spiritului religios. „Obiectul religiei, ca și acela al filozofiei — spune Hegel —, este adevărul etern în însăși obiectivitatea lui, e Dumnezeu și nimic altceva decît Dumnezeu și explicarea lui Dumnezeu. Filozofia... este, asemenea religiei, preocuparea față de acest obiect, ea este spiritul gînditor care pătrunde acest obiect, adevărul, este viață și desfătare, adevăr și purificare a conștiinței de sine subiective în și prin această preocupare“ [1]. Așadar, produsul conștiinței religioase, Dumnezeu, trebuie să constituie centrul preocupărilor filozofice.

Posibilitatea construcției filozofice în baza preluărilor din ideologia religioasă se traduce în formă explicită în filozofiile de tip spiritualist. În cazul acestora are loc, mai ales, intercalarea supranaturalului ca idee în desfășurarea discursului filozofic propriu-zis. În locul universalului (dat sau presupus) din Univers este pus supranaturalul, la care se recurge pentru explicarea modurilor concrete de existență.

În sfîrșit, o altă modalitate de interacțiune între filozofie și religie se referă la obiect. Ca moduri specifice de raportare a omului la lume (meditație, explicație, atitudine, ideal de viață etc.), ele vor trebui să atace probleme comune, fapt care va avea drept consecință fie o anumită cooperare (religie-idealism), fie contradicție implicată (religie-materialism), contradicție deschisă (religie-ateism în genere) sau, în ultimă in-

---

1 G. W. Fr. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, Editura Academiei R.S.R., 1969, p. 13.

Scanned with OKEN Scanner

stanță, confruntare pînă la depășirea religiei prin concepția materialist-dialectică și materialist-istorică.

Lăsînd de o parte ceea ce se cheamă psihologie religioasă — iar religia nu trăiește decît prin psihismele oamenilor —, deci făcînd abstracție de viața religioasă nemijlocită, și oprindu-ne la doctrină, la sistemul de dogme, vom constata că limita dintre acestea și filozofie este sinuoasă, trecînd, de multe ori, prin niveluri inferioare, „la subsol", oricum greu de pus în evidență în fiecare moment al dezvoltării lor istorice. De aceea, istoria religiei include în sfera preocupărilor sale personalități și curente care pot face (și fac) obiectul istoriei filozofiei, și invers. Mai adesea însă probleme și sisteme de gîndire de ordin filozofic sînt tratate ca verigi în corpul doctrinar al religiei.

Nu există, desigur, un moment istoric care ar putea fi considerat drept graniță tranșantă între cele două domenii ale spiritualității și vieții umane. Se poate spune, în linii mari, că despărțirea începe de îndată ce omul s-a ridicat pînă la nivelul meditației raționale, căutînd să explice lumea într-un sistem de gîndire coerent, fără să recurgă la ceva exterior ei, și să-și explice, totodată, propria sa condiție în această lume. „Soarta Olimpului — spunea Herțen — a fost hotărîtă în clipa în care Thales s-a adresat naturii, căutînd în ea adevărul" [2].

Ceea ce spune Herțen este corect. Numai că adevărul nu va fi descoperit dacă va fi căutat exclusiv în natură. El trebuie căutat mai ales în om. Iar filozofia acelui timp, și ulterior, pînă în zilele noastre, nu putea înainta consecvent pînă la descoperirea adevărului ființei umane pentru că istoria nu punea încă o asemenea sarcină. Omul însă a aspirat continuu spre adevărata viață. Și pentru că gîndul produs de iubitorul de înțelepciune, cel mai înalt gînd al timpului, nu l-a călăuzit spre limanul vieții adevărate, omul, dovedindu-se în continuare neputincios, va viețui și mai departe în sistemul religiei iluzionîndu-se că și-a găsit drumul adevăratei trăiri.

Semnificativă este, din acest punct de vedere, parabola săgeții atribuită lui Buddha, pe care o prezentăm

---

[2] A. I. Herțen, *Opere filozofice alese*, Editura Cartea rusă, 1950, p. 133.

Scanned with OKEN Scanner

aici după Mircea Eliade : Conform tradiției, Buddha nu s-ar fi ocupat de probleme teoretice, speculative, cum ar fi eternitatea sau finitudinea Universului, natura sufletului etc. Față de tăcerea înțeleptului, călugăr Mălunkyaputta s-a simțit îndreptățit să afle motivul tăcerii sale. Răspunsul va fi dat în formă de parabolă. Unui om lovit de o săgeată otrăvită i se aduce un medic pentru a-i scoate săgeata și a fi tratat. Dar rănitul refuză ajutorul, strigînd : „Nu voi permite să se scoată săgeata înainte de a-l afla pe acela care a tras, dacă face parte din casta *kșatrya* sau din cea a brahmanilor, care este familia sa, dacă este mare, mic sau de talie mijlocie, din ce sat sau din ce oraș venea. Nu voi lăsa să se scoată săgeata înainte de a ști cu ce fel de arc s-a tras asupra mea. Ce coardă s-a folosit la arc, ce pană s-a folosit la săgeată, în ce fel a fost făcut vîrful săgeții". Și astfel, conchide Buddha, omul va muri fără să afle toate aceste lucruri.

Filozofia este căutare, iscodire, este neliniștea spiritului în fața neștiutului. Ea este, totodată, răspunsul la care ajunge omul pe cale rațională, este rezolvarea teoretică, pe bază de argument, a problemelor care îl frămîntă. Căutînd, omul își poate irosi întreaga viață fără a afla nimic de preț dacă a pornit pe cărări rătăcitoare, sau dacă a vrut să prindă absolutul, să afle totul într-o singură viață, asemenea personajului balzacian din romanul *Căutarea absolutului*. Pentru omenire însă, iscodirea, desfășurată în formă filozofică, și răspunsurile aflate, fie ele mai aproape sau mai departe de adevăr, nu au fost zadarnice.

Fapt este că pentru acel secol VI î.e.n., cînd s-a născut budismul, filozofia nu putea găsi calea adevăratei vieți a omului.

Apariția gîndului filozofic a însemnat o mare victorie a spiritului. Omenirea nu avea însă să aștepte salvarea prin această victorie. Filozofia ar fi putut, cel mult, cum ar zice Marx, să dezvăluie lanțul care îl leagă pe om, urmînd ca acesta să-l poarte dezolant și prozaic. Ca sistem de idei, ea nu putea schimba condițiile materiale în care omul își desfășura existența sa tragică. De aceea, calea mîntuirii prin intermediul religiei va fi bătătorită în continuare în paralel cu cea a gîndului filozofic. Unii,

Scanned with OKEN Scanner

vrea să spună parabola, n-au decît să-și pună tot soiul de întrebări, fără ca prin aceasta să se salveze însă.

Și pentru a înainta fără îndoieli pe drumul mîntuirii prin religie, omul va acoperi cu flori imaginare lanțul robiei sale, autoiluzionîndu-se că va atinge absolutul prin credință. „Religia este... soarele iluzoriu care se mișcă în jurul omului atîta timp cît el nu se mișcă încă în jurul lui însuși“ [3]. Și nu se va mișca în jurul lui atîta timp cît procesul de obiectivare va funcționa ca înstrăinare. Cerîndu-i să creadă în supranatural, religia i-a impus omului să se uite pe sine, să se abțină de la orice întrebare cu privire la cauzele nenorocirilor sale, să se convingă de inutilitatea căutărilor raționale. „Pierde-voi înțelepciunea înțelepților și știința celor învățați voi nimici-o... Au n-a dovedit Dumnezeu nebună înțelepciunea lumii acesteia ?“ — se spune în *Întîia Epistolă către Corinteni a Sf. apostol Pavel* (1, 19—20).

De aceea chiar și în cazul unei apropieri posibile între religie și filozofie există o contradicție de principiu. „O filozofie crezută e o absurditate, tot așa și o religie construită prin gîndire“ [4], spunea cu bună dreptate Friederich Paulsen, care privea totuși în mod eronat confruntarea dintre ele : „Pricina acestui raport dușmănos se află fără îndoială în înrudirea lor de aproape. E lupta ...dintre surori care se dușmănesc. Cea mai mare cere recunoașterea autorității sale, cea mai mică năzuiește să scape de ea, nu mai vrea să servească ca *ancilla teologiae*, ci să-și caute de treabă slobodă și după capul ei“ [5].

Rădăcina contradicției se află în condiția umană, în situația contradictorie a omului, în faptul că este dominat de forțele materiale exterioare lui și copleșit de lumea forțelor supranaturale create și gîndite de propria-i conștiință, dar care are totuși puterea de a pătrunde în tainele lumii aducînd astfel în lume lumina adevărului.

---

[3] Marx-Engels, *Opere*, vol. 1, București, ESPLP, 1957, p. 414.
[4] Fr. Paulsen, *Introducere în filozofie*, București, 1924, p. 23.
[5] *Ibidem*, p. 24—25.

Scanned with OKEN Scanner

IV. DESTINUL ISTORIC AL RELIGIEI

1. Coordonate ale fenomenului religios în condițiile socialismului

Religia este produsul societăților trecute, fiind expresia acelui om care nu s-a găsit pe primele trepte ale existenței sale și se va pierde în etapele ulterioare ale istoriei în ciuda progreselor înregistrate. Pierdut pe pămînt, el se va căuta în lumea cerului, unde se va descoperi în formă fantastică.

Prin instituirea și prezența religiei ca domeniu distinct al vieții sociale a început să funcționeze, de fapt, o structură care, cum am arătat, va tinde să se suprapună peste orice activitate umană. Fiecare generație va găsi, de-acum încolo, o structură dată căreia urmează să se conformeze. „Oamenii nu acționează în conformitate cu ceea ce fiecare simte ca individ : fiecare om simte în funcție de modul în care îi este permis sau prescris să se comporte. Obiceiurile sînt date ca norme externe, înainte de a genera sentimente interne, și aceste norme insensibile determină sentimentele individuale, precum și împrejurările în care vor putea sau vor trebui să se manifeste“ [1].

De îndată ce religia a apărut, omul se va manifesta și ca subiect religios. De aceea, orice îndepărtare de religia dată va însemna nu numai o răzvrătire față de lumea cerului, așa cum era concepută de credința existentă, ci și față de cea pămîntească, de lumea raporturilor reale, practice. O asemenea răzvrătire se va realiza fie în cadrul structurii *om-divinitate-om* sub forma marilor prefaceri religioase, respectiv prin detronarea

---

[1] Claude Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*, București, Editura științifică, 1970, p. 92.

Scanned with OKEN Scanner

unor ipostaze ale sacrului și înlocuirea lor cu altele, fie în formă radicală prin eliminarea termenului mediu.

Dacă religia este expresia neputinței trăite de om în confruntarea cu forțele exterioare lui, dovada pierderii sale în sistemul relațiilor caracterizate prin alienare, ivirea gîndului cutezător care nu mai are nevoie de termenul mediu și care îndrăznește pînă la urmă să-i nege existența reprezintă momentul semnificativ al începutului de drum pe care omul va reveni la sine.

Anularea termenului mediu este posibilă, pentru început, numai ca act de gîndire, ca dovadă a posibilității rațiunii de a-și proclama independența față de viața practică, nemijlocită, saturată de ideea supranaturalului. O posibilitate, nu trebuie uitat, creată de aceeași viață practică, de raporturile materiale, care, în evoluția lor, au dus la separarea muncii intelectuale de munca fizică.

Negarea divinității în planul conștiinței ca act de independență nu înseamnă și desființarea suzeranității sacrului, depășirea structurii religioase din viața practică, întoarcerea efectivă a omului la om. Atîta timp cît lumea omului va fi marcată de neomenesc, religia va persista, se va dovedi o structură funcțională în viața societății și a omului.

Destrămarea raporturilor religioase nu poate fi opera gîndului, oricît de independent și temerar ar fi el, ci a societății în ansamblu. „În general, reflexul religios al lumii reale — scria Marx — nu poate să dispară decît atunci cînd relațiile din viața practică de zi cu zi vor fi relații clare și raționale între oameni și între oameni și natură“ [2].

Drumul către limpezirea *relațiilor* și limpezirea *conștiințelor* trece prin momentul crucial al revoluției socialiste. În societatea burgheză, arată Engels, oamenii sînt dominați de lumea produsă chiar de ei înșiși, iar aceasta reprezintă temeiul persistenței fenomenului religios. „Și chiar dacă economia politică burgheză ne permite să întrezărim într-o oarecare măsură legăturile cauzale ale acestei dominații a unor forțe străine, aceasta nu schimbă cu nimic fondul chestiunii. Economia politică burgheză nu poate nici să împiedice crizele în ge-

[2] Marx—Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1966, p. 94.

Scanned with OKEN Scanner

nere, nici să-l ferească pe capitalistul individual de pierderi, de răi-platnici și de falimente și nici pe muncitor de șomaj și de mizerie. Zicala rămîne în vigoare : omul propune și Dumnezeu (adică dominația străină a modului de producție capitalist, care-i domină pe oameni ca o forță străină) dispune. Simpla cunoaștere, chiar dacă ar merge mai departe și mai în adîncime decît economia politică burgheză, nu este suficientă pentru a supune forțele sociale dominației societății. Pentru aceasta e nevoie, în primul rînd, de o *acțiune* socială. Și atunci cînd această acțiune va fi înfăptuită, atunci cînd societatea, prin luarea în stăpînire a tuturor mijloacelor de producție și dirijarea lor pe baza unui plan, se va fi eliberat pe sine și va fi eliberat pe toți membrii ei de actuala lor înrobire de către aceste mijloace de producție pe care ei înșiși le-au produs, dar care li se opun ca o forță străină, copleșitoare, cu alte cuvinte atunci cînd omul nu numai că va propune, dar va și dispune, numai atunci va dispărea această ultimă forță străină care se mai oglindește acum în religie, și odată cu ea va dispărea și oglindirea religioasă însăși, pentru simplul motiv că nu va mai exista nimic de oglindit“ [3]. Am recurs la acest lung citat pentru că aici sînt rezolvate, în principiu, aspectele majore ale problemei.

Trecerea de la capitalism la socialism reprezintă o restructurare fundamentală a condițiilor vieții materiale, o restructurare care afectează esențial rădăcinile sociale ale religiei. Operînd cu termenii fundamentali ai concepției materialiste despre societate, vom reține, deocamdată, că modul de existență socială care a reprezentat cauza și temeiul formei religioase de reflectare dispare procesual.

O atare situație a dus la concluzia, grăbit formulată, și în consens deplin cu spiritul dogmatic al timpului în care a fost exprimată, după care, în condițiile socialismului, rădăcinile sociale ale religiei au fost nimicite. Prezența fenomenului religios în sistemul vieții sociale, în ciuda „lichidării“ cauzelor sociale, nu reprezenta pentru gîndirea dogmatică un fapt de mirare, întrucît — se considera — el s-ar menține în virtutea independenței

[3] *Ibidem*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 313.

Scanned with OKEN Scanner

relative. În acest caz, religia este numai o rămășiță în conștiința oamenilor, care, ca rămășiță, urmează să dispară în scurt timp. Sau, oricum, mișcarea ei va fi univoc descendentă.

Privită în raport cu societatea, cu viața materială nouă, socialistă, religia se situează la polul opus, ea fiind produsul unor moduri de existență socială depășite, de domeniul istoriei. Existența socială socialistă nu impune cerințe care să fie satisfăcute de existența unui subsistem cum este cel religios. Dimpotrivă, prezența religiei, manifestarea ei în viața socială determină disfuncționalități în desfășurarea mecanismelor proprii noii societăți. De aceea, din acest unghi de vedere, ea poate fi considerată o rămășiță în cadrul organismului social.

Schimbînd unghiul de vedere, și anume, cercetînd religia ca parte a sistemului vieții spirituale, deci, analizînd-o în raport cu noua conștiință, caracterizată prin raționalitate, luciditate, atitudine critică, revoluționară, religia apare de asemenea ca o rămășiță. Profesarea ideilor și credințelor religioase reprezintă expresia rămînerii în urmă a conștiinței oamenilor în fața noilor valori realizate în perimetrul cunoașterii, al culturii în genere.

Dar, mai importantă decît aflarea unui adjectiv mai mult sau mai puțin adecvat pentru calificarea religiei și care, uneori, din păcate, este folosit cu semnificație peiorativă, este înțelegerea statutului „existențial" al religiei, a faptului dacă ea viețuiește sau nu exclusiv în baza „resurselor interne", a ceea ce în termeni științifici se cheamă independență relativă.

Autonomia relativă a conștiinței sociale față de existența socială reprezintă o legitate istorică. Ea va funcționa desigur și în condițiile societății socialiste.

Teza despre independența relativă nu spune însă tot, nu „răspunde" pentru toate problemele pe care le ridică manifestarea fenomenului religios în noile condiții. Recursul exclusiv la independența relativă pentru a fi explicată prezența credințelor în societatea socialistă ne duce cu gîndul la formula (cu imaginea pe care o sugerează) : *deus ex machina*, ca expresie a unui determinism fatalist, nedialectic. „Adeseori — spunea secretarul general al partidului la Plenara din noiembrie 1971 —

Scanned with OKEN Scanner

deficiențele existente în activitatea noastră ideologică, politică și cultural-educativă, fenomenele negative care apar în viața socială, în comportamentul unor oameni se încearcă a fi justificate prin teza despre rămînerea în urmă a conștiinței față de dezvoltarea vieții materiale. A accepta o asemenea justificare pentru lipsurile noastre înseamnă a încuraja o atitudine pasivă, defetistă, cu profunde repercusiuni negative asupra dezvoltării societății. Noi, comuniștii, studiem legile sociale obiective nu pentru a adopta o poziție fatalistă față de acestea, ci, dimpotrivă, pentru ca, înțelegînd sensul lor, să putem acționa în interesul progresului social" [4].

Teza dispariției rădăcinilor sociale ale religiei în condițiile socialismului prilejuiește semne de întrebare, motiv pentru care ea este tot mai mult lăsată de o parte. Din păcate însă se procedează față de o idee, acceptată în mod dogmatic, într-o manieră necritică ; repudierea este urmată de acceptarea tezei alternative : religia mai are rădăcini și în condițiile socialismului.

Problema nu poate fi rezolvată prin discuții speculative, abstracte, respectiv, dacă în actuala etapă a dezvoltării societății socialiste se manifestă și funcționează rădăcinile sociale ale religiei sau nu. Concluzia poate rezulta prin prelungirea demersului teoretic în investigarea practicii sociale. Or, din păcate, cum este știut, investigația sociologică a fenomenului religios de pe pozițiile materialismului istoric este de dată recentă pentru a ne aștepta la soluții fundamentale.

Fără pretenția de a rezolva problema, vom porni în analiza ei de la două premise empirice : existența fenomenului religios după victoria construcției socialismului și, pe de altă parte, rolul său disfuncțional în raport cu noul tip de viață socială. Ființînd în virtutea independenței sale relative ca sistem constituit, religia se raportează direct sau indirect la noile stări de fapt și ca atare ea poate să „trimită" rădăcini în solul vieții materiale unde, în unele cazuri, va găsi condiții propice pentru ca aceste rădăcini să „prindă". Religia nu plutește în vid, ci se află în legătură cu realitatea, o reali-

[4] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, București, Editura politică, 1972, p. 663—664.

Scanned with OKEN Scanner

tate contradictorie ea însăși, cu insuficiențe și disfuncționalități. „Desigur..., nu totul este ideal în țările socialiste. Din păcate, unele probleme nu au fost pe deplin soluționate în aceste țări, inclusiv în România. Nu întotdeauna au fost aplicate pînă la capăt principiile eticii și echității socialiste, mai este încă mult de făcut pentru transpunerea lor deplină în viață“ [5].

Existența socială caracteristică noii orînduiri, am spune, nu generează conștiință religioasă ca în societățile trecute. Se poate vorbi însă de prezența unor „zone existențiale“ favorabile fenomenului religios. Și cum acesta există, funcționează, nu va „ignora“ existența unor asemenea condiții. Are loc o „valorificare“ a existenței sociale în sens negativ.

Nu trebuie ignorat faptul că religia este orientată cu fața către obiectul ei, supranaturalul, putînd astfel să facă abstracție de viața socială (de acea viață socială care îi este opusă prin natura ei), dar nici faptul că ea își duce existența în cadrul acesteia și că, oricum, trebuie să se raporteze la ea (caracterul relativ al independenței). Este *reflectare* a existenței sociale trecute. Dar ea este *existență*. Ființînd ca sistem, are putința de a se „orienta“ către noua existență socială — față de care poate să nu fie reflectare, derivat al ei —, acționînd pe o altă direcție, avînd capacitatea de a *acorda semnificații* realităților socialiste în conformitate cu natura sacrului. S-ar putea vorbi, deci, de o triplă relație : una cu trecutul (existența socială depășită), în baza căreia trăiește ca reflectare ; alta, cu obiectul său (supranaturalul), presupus ca existent, dar față de care este orientată prioritar ; și cea de a treia, cu realitățile socialiste (de fapt, singura relație în funcțiune), cărora le acordă semnificații proprii și prin care act de semnificare se *adecvează* situației noi. În acest mod, ea are posibilitatea să se raporteze la întreaga realitate socialistă, chiar dacă aceasta îi este potrivnică, „valorificînd-o“ prin transfigurare.

Maxima ei independență pe care o manifestă față de existența socială comparativ cu celelalte forme de conștiință îi dă posibilitatea de a se adapta într-o măsură corespunzătoare noilor realități. Prin rupere și prin

[5] *Ibidem*, vol. 16, p. 539.

Scanned with OKEN Scanner

îndepărtare de real ea își creează un cîmp mai larg de acțiune în valorizarea realului. Existența în care trăiește credinciosul *este* socialistă. El însă îi poate *acorda* valori în conformitate cu exigențele raportului cu supranaturalul.

Tendința de ancorare în real este numai aparent convergentă cu mecanismul funcționării sistemului social socialist. În realitate, religia se opune prin natura sa sistemului socialist, finalităților acestuia.

Complex prin sarcinile pe care trebuie să le rezolve, procesul de edificare a orînduirii socialiste presupune, ca premisă și rezultat, formarea unei noi conștiințe, trecerea de la ceea ce am numi în mod convențional *conștiință reflectorie* la *conștiința cunoscătoare*. Dacă în primul caz este vorba de o reproducere *sui-generis* a existenței sociale în plan spiritual — e drept, în forme variate și prin medieri multiple —, deci, mai degrabă de o consecință a dezvoltării istorice, în a doua situație conștiința se instituie și funcționează în primul rînd ca proces de cunoaștere, indentificîndu-se oarecum cu existența materială prin sistemul adevărurilor relative pe care le elaborează.

Procesul este dialectic, contradictoriu : „identificîndu-se“ cu existența, conștiința socialistă se detașează totodată de aceasta. Ea se cufundă prin cunoaștere în existență, în ceea ce este dat într-un moment anume (identificarea), dar nu pentru a adăsta înlăuntrul acesteia, ci pentru a ajunge la „torent“, la ceea ce va fi, situîndu-se în devenire (detașare). Virtualul — ascuns în real — prinde viață și ființează în act (într-o primă ipostază) în formă ideală, structurîndu-se ca sistem de idei anticipative. Conștiința socialistă este și trebuie să fie tot mai mult viitorul adus în prezent. Cunoaștem existentul nu pentru a rămîne în urma lui, ci, reproducîndu-l în formă ideală, surprinzîndu-i astfel posibilitățile, ceea ce îi este virtual, să ne putem situa cu gîndul înaintea lui. Și în cazul conștiinței de tip reflectoriu avem detașare, dar mai ales prin rupere, sub forma utopiilor, a autoiluzionării, a diversiunii etc. Conștiința socialistă se detașează de existență prin devansarea acesteia.

Și cum existența socială în formă virtuală capătă realitate efectivă prin acțiunea umană, prin activitatea

Scanned with OKEN Scanner

maselor populare, conștiința socialistă nu se poate rezuma la anticipare. Ea trebuie totodată să-și proiecteze viitorul, să jaloneze liniamentele pe care urmează să înainteze masele în procesul construcției istorice ; ea trebuie să elaboreze programe de acțiune.

Departe de a mai fi un reflex al existenței sociale, pe care ar urmări-o cumva din exterior, conștiința socialistă funcționează demiurgic, participînd, ca moment integrat în procesul devenirii istorice, la geneza și viețuirea noilor forme de viață socială.

Înaintarea societății pe drumul socialismului multilateral dezvoltat, spre comunism are loc sub forma tensiunii dintre existența socială care funcționează într-un moment dat și conștiința socialistă care o devansează necontenit, prin rezolvarea consecutivă a contradicțiilor concrete prin care se manifestă această tensiune. Caracterul creator al noului tip de conștiință se manifestă prin ofensiva pe care aceasta o desfășoară împotriva realităților învechite, prin înfrîngerea inerției ce caracterizează anumite aspecte ale vieții sociale și promovarea noului.

Dar, cum nu se poate vorbi de existență socială în afara oamenilor, a subiecților concreți, înzestrați cu voință și conștiință, formele inerțiale de existență socială fiind însoțite și susținute în mod necesar de structuri corespunzătoare în sistemul vieții spirituale, efortul desfășurat de conștiința socialistă pentru perfecționarea existenței sociale presupune în fapt înfruntarea cu elementele conștiinței retardate. Contradicția, privită numai în planul vieții spirituale, se va manifesta, în acest caz, în primul rînd, sub forma luptei dintre ceea ce am numit conștiință reflectorie și conștiință cunoscătoare, dintre ideile construite ca reflex al existenței sociale și instituite ca produs și expresie ale unor forme de viață depășite sau învechite și ideile care anticipează și proiectează viitorul în baza cunoașterii existenței.

Confruntarea dintre nou și vechi se desfășoară, cum este și firesc, în cadrul fiecărei forme de conștiință socială. Una dintre acestea, religia, face excepție de la regulă ; ea se situează, direct sau indirect, de partea sistemului de idei care funcționează disfuncțional în raport cu progresul socialist.

Scanned with OKEN Scanner

Datorită acestei particularități religia trece, odată cu înaintarea societății pe drumul socialismului, în avanscena confruntărilor care se desfășoară în sfera vieții spirituale, devenind, într-un fel, „locul de întîlnire“ al ideilor conservatoare, indiferent de forma de conștiință din care fac parte.

În procesul revoluției socialiste are loc, în ultimă instanță, victoria conștiinței socialiste în cadrul fiecărei forme de conștiință socială prin dezorganizarea sistemului de idei, norme și practici ce țin de vechea societate. Destrămarea sistemului nu echivalează însă cu dispariția elementelor sale. Așa se face că rămășițele vechiului sistem de idei se concentrează procesual și în modalități variate în jurul conștiinței religioase. Religia — ale cărei rădăcini originare se pierd în negurile istoriei umane și, ca atare, privită din acest unghi, ar trebui să dispară mai devreme decît faptele de conștiință ce țin de o etapă istorică nemijlocit anterioară socialismului — devine un mod de a fi al acestora, polarizînd ansamblul ideilor conservatoare de ordin filozofic, moral, politic etc.

Cum am arătat, sistemul ideilor și practicilor religioase a contribuit alături sau dinlăuntrul celorlalte sisteme la reglarea vieții sociale globale. Și pentru a răspunde cît mai eficient exigențelor specifice celorlalte sisteme, religia s-a adaptat pe cît posibil acestora (integrîndu-le, totodată, într-o anumită măsură), în așa fel încît a putut să facă față diferențiat, și deci adecvat, funcțiilor pe care trebuia să le îndeplinească în raport cu fiecare. În consecință, ea va putea, în condițiile socialismului, să „preia“ elementele vechilor sisteme de idei ce se vor prelungi astfel în discursul religios.

2. Ateismul — expresie a libertății umane

Există, desigur, o istorie a religiei ; aceasta, dacă religia este privită ca domeniu distinct al vieții sociale. Dar, tot atît de îndreptățit este să se vorbească despre o istorie religioasă a omenirii din moment ce religia a pătruns și a funcționat în toate compartimentele vieții sociale sau în raport cu ele.

Scanned with OKEN Scanner

Prima breșă în această țesătură a istoriei umane va fi făcută în planul teoriei sub forma concepției ateiste. Meritul principal al ateismului constă în critica religiei, în faptul că a sugerat ideea că omul nu se poate realiza prin fantezie, că lumea cerului este numai propria sa imagine.

Vechiul ateism nu a putut face însă mai mult.

Religia nu este produsul spiritului uman luat în sine, pentru ca destinul ei să se hotărască tot în spirit și de către spirit. Ea a apărut ca rod al vieții sociale. De aceea, emanciparea de religie nu poate fi decît opera societății, a unei societăți ajunsă la un înalt grad de dezvoltare. Pînă la această treaptă a istoriei umane ateismul va ființa ca un caz particular al unei forme de conștiință socială — filozofia.

Viața contemporană prezintă însă o ruptură fundamentală în sistemul istoriei religioase, o deschidere care își are originea în mișcarea declanșată de ateism : secularizarea. Are loc limpezirea apelor, separarea torentului de ceea ce este stătut. Istoria profană se emancipează de sub tutela religiei, care este nevoită să-și restrîngă tot mai mult sfera de acțiune.

Destrămarea procesuală a rădăcinilor sociale în procesul revoluției și construcției socialiste pune problema rațiunii de a fi a religiei la un alt nivel. Istoria religioasă, într-un fel, se încheie. În raport cu sistemul social ea nu mai este o structură necesară.

Dar dacă în raport cu societatea nouă ea nu mai este trebuitoare, în raport cu indivizii (unii din membrii societății), ea formează trebuințe pe care le satisface tot ea. Pentru un subiect cu trebuințe religioase, ea reprezintă o necesitate, de care societatea, statul socialist trebuie să țină seama și să asigure condițiile ce se impun pentru funcționarea ei normală.

Prin mecanismul satisfacerii cerințelor religioase sistemul religiei se contrapune într-un mod specific societății, celorlalte domenii ale vieții sociale. Polarizînd ființa credinciosului, căruia îi satisface trebuințele generate tot în sistemul ei, religia se opune, în fapt, științei prin modul său propriu de explicare a lumii, moralei laice, socialiste, prin etica supunerii față de supranatural, artei noi, umaniste, prin modalitatea estetică de trăire a ideilor

Scanned with OKEN Scanner

despre supranatural, filozofiei materialist-dialectice, prin faptul că se pretinde o concepție despre lume...

Tocmai de aceea, ateismul nu poate fi redus la domeniul unei singure forme de conștiință socială. Dacă în trecut el apărea ca o prelungire a discursului filozofic (materialist), deci, ca expresie a unei singure forme de conștiință socială în raporturile ei nemijlocite cu religia, de data aceasta este și trebuie să fie expresia *sintetică* a formelor de conștiință socială, este *conștiința socială în ansamblul său*. Depășirea religiei presupune acțiunea concertată a întregului sistem de valori spirituale.

Însușirea valorilor specifice științei (sistemul de adevăruri) de către subiectul uman reprezintă, desigur, o condiție a emancipării acestuia de credința în supranatural. Într-o primă etapă — care, în situații determinate, poate fi și ultima — asimilarea adevărului cu privire la un anume domeniu sau altul al realității va avea ca efect restrîngerea sferei de manifestare a religiei pe dimensiunea pe care aceasta se vrea o explicație a realității respective. Acceptarea adevărului nu pune însă în discuție, necondiționat, celelalte funcții pe care poate să le îndeplinească religia în raport cu trebuințele individului.

Alături de discursul științei se impune deci lucrul moralei laice, al artei, activitatea politică, meditația filozofică etc.

Religia nu poate fi respinsă pînă la ultimele sale linii de rezistență prin ofensiva declanșată de frontul unei singure forme de conștiință. Ateismul nu poate fi rodul științei numai — pentru a fi științific (exclusiv), cum se obișnuiește a se spune, sau numai al filozofiei, precum a fost în trecut.

Dar, trebuie precizat, el este în primul rînd operă filozofică, date fiind particularitățile filozofiei ca formă de conștiință, virtuțile ei în raport cu religia.

Valorile particulare — științifice, morale, politice, artistice sau de altă natură —, laice în esența lor, și, deci, direct sau indirect, antireligioase, sînt însușite de subiect și structurate în conformitate cu propria lui concepție despre lume și viață. Omul religios din zilele noastre nu mai este, desigur, ignorantul epocilor trecute; el poate profesa înalte valori artistice, se poate înregimenta onest în rîndul forțelor progresului social,

Scanned with OKEN Scanner

poate fi posesorul unor profunde cunoștințe științifice și (chiar) dezvăluitor de noi adevăruri. Și totuși, nu este exclus ca un asemenea om să plătească tribut religiei, ierarhizînd valorile specifice formelor particulare de conștiință socială în conformitate cu exigențele conștiinței religioase, dacă aceasta reprezintă concepția lui despre lume și viață.

Coexistența valorilor autentice cu cele religioase este posibilă dată fiind natura complexă a ființei umane, reprezentînd dovada caracterului contradictoriu al personalității respective.

O asemenea contradicție nu mai este posibilă în situația în care conștiința subiectului se formează și funcționează consecvent pe baza concepției materialist-dialectice, dacă valorile particulare se continuă prin valorile filozofice științifice. Dacă este posibil să existe un artist religios, un om de știință religios, un luptător pentru progres social care își desfășoară activitatea pe tărîm politic, dar cu o conștiință religioasă, sau ca omul simplu să se poarte în viața practică în conformitate cu exigențele moralei laice, dar să profeseze totodată credința în supranatural etc., o atare situație este exclusă atunci cînd subiectul își însușește și profesează concepția materialistă. Un materialist religios este un nonsens.

Confruntarea dintre religie și ateism se desfășoară pe *toate* fronturile vieții spirituale ; ea devine *decisivă* acolo unde religia se întîlnește cu filozofia materialistă.

Nu ne propunem să dezvoltăm aci ideea conform căreia valorile particulare pot fi consecvente în înfruntarea lor cu discursul religios numai dacă se prelungesc și își găsesc corolarul în perimetrul valorilor filozofice, respectiv, de ce rezultatul cunoașterii științifice presupune aportul discursului ontologic și gnoseologic, de ce valorile artei implică axiologia, estetica științifică etc. Reținem numai că rolul preponderent al filozofiei materialiste în sistemul frontului ateist rezultă, pe scurt, din faptul că ea este :

— o *concepție generală*, deci, sub un anume aspect, o sinteză a celorlalte forme de conștiință, și totodată o structură matriceală pentru viața spirituală în ansamblul său ;

Scanned with OKEN Scanner

— o modalitate specifică prin care omul se raportează la ce este *universal* în existență, filozofia instituindu-se ca o *informație obiectivă despre Univers*;

— o *reflecție*, o modalitate prin care omul caută adevărul nu numai „dincolo", în lume, ci și „în sine", pentru a descoperi *sensul vieții*, condițiile și posibilitățile sale în această lume, ce anume depinde de el și ce anume nu;

— o manifestare *atitudinală*, o trecere de la cunoaștere și reflecție la practică, de la rațiune la acțiune; filozofia este dovada nemulțumirii omului față de existență, este un act de valorizare care implică proiectul, idealul și lupta pentru traducerea lui în realitate.

Confruntarea dintre religie și filozofia materialistă pare a fi fără alternative. Prin dimensiunile sale, filozofia științifică „închide", într-un fel, toate drumurile spre și dinspre religie.

Materialismul dialectic și istoric reprezintă, e drept, frontul hotărîtor al sistemului de valori antireligioase și nereligioase. Dar cel care hotărăște pentru acestea sau împotriva lor este subiectul uman, și aceasta pentru că valorile nu au existență în sine; ele ființează prin oameni. Filozofia este o formă a conștiinței sociale, care trăiește prin conștiințele individuale, instituindu-se ca rezultat al *opțiunii* indivizilor.

Discutînd în abstract, putem spune că frontul ateist se dezvoltă în virtutea unei inerții, ca urmare a progresului realizat de fiecare formă de conștiință socială în conformitate cu legitățile specifice acestora. Desfășurarea gîndului filozofic, perfecționarea cunoașterii științifice, autodepășirea procesuală a formelor de creație artistică, umanizarea consecventă a relațiilor morale etc. înseamnă, totodată, îndepărtare de religie. Dar ceea ce interesează, pentru a se putea vorbi de un front ateist nemijlocit în raport cu religia, nu este atît progresul autonom al valorilor spirituale — că se ajunge și cum se ajunge la un nou adevăr, la o nouă formulă estetică etc. —, ci dacă acest progres se generalizează consecutiv și consecvent în rîndurile subiecților umani, dacă valorile respective sînt profesate de mase tot mai largi în locul credințelor religioase.

Știința, pentru a lua un exemplu, a formulat de mult adevărul cu privire la originea omului, se înțelege,

Scanned with OKEN Scanner

un adevăr relativ. Dar, cum este știut, mitul biblic cu privire la nașterea primilor oameni trăiește cu pretenție de adevăr în conștiința multora. Sau, pornind de la faptul real că tot mai mulți oameni își însușesc adevărul științific în problema antropogenezei, nu este exclus ca o parte din rîndurile celor instruiți să renunțe la dimensiunea explicativă a mitului pentru a reține, totuși, semnificația lui morală. În numele credinței sale, subiectul uman va închide ochii în fața anumitor realizări ale culturii, sau, determinat totuși să accepte unele dintre acestea, nu va fi obligat să renunțe la conștiința religioasă. Constrîns să-și însușească adevărul științific de logica lui internă, el va părăsi unele din ideile religioase cu statut explicativ, avînd totuși posibilitatea să se refugieze în perimetrul altei forme de conștiință socială, al moralei, ca în exemplul nostru, pentru a găsi în sînul acesteia temeiuri pentru credința sa. Valoarea de adevăr (specifică științei) nu exclude necondiționat ceea ce este considerat valoros din perspectivă morală. Fiecare tip de valoare răspunde altor exigențe umane, și, ca atare, ele nu se anihilează reciproc.

S-ar părea că, prin concertarea tuturor valorilor spirituale și, cu deosebire, prin prelungirea acestora în cîmpul filozofiei materialist-dialectice și statuarea acesteia ca parte integrantă a sistemului de valori, cercul din jurul religiei s-ar închide, că, ajuns în fața discursului filozofic, subiectul nu mai are putința de a se retrage într-o sferă particulară a culturii pentru a profesa acolo presupusele valori religioase.

Dar tocmai acum, în acest moment critic, deci, cînd se pune problema în mod tranșant, „ori, ori", intră în acțiune mecanismul opțiunii. Căci, trebuie precizat, filozofia nu este numai concepție generală despre lume, informație obiectivă asupra universalului, reflecție și meditație, ci și opțiune. Subiectul poate întoarce spatele raționamentului filozofic, oricît de riguros ar fi el, pentru a trăi în imperiul conștiinței religioase, poate ignora sau respinge, spre exemplu, teza cu privire la infinitatea lumii materiale pentru a nu părăsi dogma creației divine.

Ateismul, în acest caz, nu poate fi înțeles numai ca sinteză *sui-generis* a formelor de conștiință socială. El ființează prin conștiința oamenilor, a indivizilor reali, este *viața spirituală trăită*. Și, în măsura în care el nu

Scanned with OKEN Scanner

este numai un alt mod de a privi lumea decît cel religios, ci un front în ofensivă, care înaintează prin fiecare progres realizat în cadrul formelor de conștiință socială, dar mai ales prin cuprinderea unor mase tot mai largi, rezultă că el se prelungește, și trebuie să se prelungească, din sfera conștiinței în domeniul practicii, al acțiunii, organizîndu-se ca *educație ateistă*.

Dacă în cadrul diferitelor forme de conștiință socială are loc așa-numitul proces de obiectivare, de producere a unor valori distincte și în ultimă instanță opuse religiei, sistemul educației ateiste realizează o acțiune în sens invers : subiectivarea valorilor (obiectivate), structurarea acestora ca dimensiuni ale unei personalități concrete, formarea subiectului cu o conștiință emancipată de erori și prejudecăți.

Educației materialist-științifice și umanist-revoluționare îi revine, așadar, delicata sarcină de a acționa în momentul decisiv : cel al opțiunii. Ea are menirea nobilă dar și dificilă de a-l ajuta pe individ, pe omul încercat de semne de întrebare, dar și de îndoieli, să hotărască din proprie inițiativă pentru valorile autentice.

Formarea concepției ateiste la toți membrii societății socialiste se împlinește ca rezultat al unei activități distincte, care se constituie procesual într-un sistem determinat al vieții sociale. Ca oricare alt proces specific socialismului, nici sistemul educației ateiste nu poate acționa în mod spontan, după împrejurări, prin inițiative ad-hoc sau lipsite de consecvență în timp, în baza unor „învățăminte“ rezultate empiric. În consecință, religia, ca *obiectiv* al acțiunii frontului ateist, trebuie să devină tot mai mult *obiect* de cunoaștere științifică.

O asemenea exigență practică impune depășirea mentalității după care ateismul ar fi o știință constituită. Ateismul nu a fost și nu poate fi o știință. În al doilea rînd, el nu este numai științific — așa cum obișnuit este definit — întrucît nu se întemeiază numai pe aportul științei, al valorilor ei, nu se reduce la frontul științei. Și, în sfîrșit, ceea ce pare paradoxal, mentalitatea după care ateismul ar fi o știință constituită a avut, dintr-o anumită perspectivă, un efect opus celui dorit, întrucît educația ateistă s-a desfășurat relativ spon-

Scanned with OKEN Scanner

tan, deci, fără să beneficieze în mod consecvent de aportul investigației științifice.

Determinativul „științific" are valoare pentru ateism — privit ca domeniu al vieții spirituale — în special în ipostaza lui de concepție. Și aceasta, pentru că el și-a fundat concluziile sale recurgînd la argumentul științei. Cum spuneam într-un alt context, știința și religia s-au „întîlnit" în fața aceluiași obiect, pe care l-au explicat, fiecare, în conformitate cu natura exigențelor imanente discursului său. Explicația științifică „purtătoare" de adevăr nu putea să fie decît opusă explicației religioase.

Opoziția dintre cele două forme ale conștiinței sociale, privită sub acest aspect, rezultă ca urmare a „întîlnirii" lor în fața unei realități care este exterioară ființei umane, obiectul cunoașterii ce va fi „luat" în stăpînire corect de strategia științifică.

Dar confruntarea cu religia presupune, în primul rînd, „cîștigarea" subiectului, trecerea acestuia de partea valorilor autentice. O atare sarcină nu se poate realiza exclusiv în baza demersului cognitiv și numai din perimetrul acestuia ; ea este de domeniul acțiunii, al practicii educative. În consecință, se pune problema modului în care se desfășoară o asemenea acțiune, dacă *aceasta* este instrumentată sau nu științific. Educația ateistă are, între altele, și menirea de a răspîndi adevărul științific. Dar realizarea poate fi neștiințific făcută. Valoarea de adevăr privită ca produs al actului cognitiv poate fi alterată dacă în practica educativă se operează cu ea în mod neștiințific. Trebuie să devină științifică și acțiunea tot așa cum teoria ateistă și-a căpătat această determinare de-a lungul istoriei sale.

Știința, care pînă în prezent și-a desfășurat discursul oarecum în paralel cu religia, intersectîndu-și drumul cu aceasta în fața obiectului cunoașterii, trebuie să facă din religie obiect de cunoaștere, pentru a spori astfel eficiența efortului practic al educației ateiste.

Nu este vorba, desigur, de crearea unei noi discipline sau, mai corect, a unui sistem de științe — care a apărut deja, fiind desemnat prin termenul de „religiologie" —, și nici de faptul că tot ce s-a spus pînă în prezent sub numele de „ateism" s-ar situa necondiționat în afara limitelor științei propriu-zise. Se impune însă

Scanned with OKEN Scanner

o delimitare, se înțelege relativă, între ateism și sistemul științelor despre religie.

Ateismul este și rămîne o *concepție*. El este o concepție științifică, fără a deveni știință. La rîndul său, sistemul științelor care au drept obiect religia, deși face parte din frontul ateismului, nu poate deveni concepție în sensul strict al cuvîntului.

Dintr-un anume punct de vedere, ateismul se instituie el însuși ca *obiect* al religiologiei. Fapt social, ca și religia, el nu se situează în afara interesului științelor religiologice. Scăderea religiozității ca proces real nu poate fi considerată prin opțiune : ca fiind de domeniul fenomenului religios *sau* de domeniul ateismului. În fond, ne aflăm în fața unui singur proces în mișcarea lui contradictorie. Religiologia trebuie să urmărească și să dezvăluie raporturile complexe dintre cele două dimensiuni ale vieții spirituale, opoziția reală, de fapt, dintre ele, dinamica lor, înlocuirea religiei de către conștiința ateistă.

Într-o altă ipostază, ateismul este *teoria generală* pe care se întemeiază sistemul disciplinelor religiologice. Aparent, o asemenea relație poate fi considerată ca expresie a demersului ideologic, sau o exigență a acestuia. Fapt este că cercetarea fenomenului religios nu se poate desfășura în afara unei poziții partinice. Dimensiunea ideologică nu lipsește oricum. Problema care se pune este de a ști în ce măsură o asemenea dimensiune afectează sau nu obiectivitatea discursului științific, dacă finalitățile ideologice converg sau nu cu cele gnoseologice. Răspunsul, desigur, nu poate fi simplu și univoc. Judecînd scolastic, putem considera că, din moment ce religia este în opoziție cu știința, atunci obiectivitatea este exclusă în cazul unei cercetări inițiate din perimetrul teologiei. Și totuși, nu putem afirma că cercetările de sociologia religiei, psihologia religiei, de istoria religiei etc. întreprinse cu finalități teologice sînt necondiționat neștiințifice. Intenția care prezidează asemenea cercetări este, în unele cazuri, autoedificarea cercurilor clericale conducătoare în vederea adoptării unei strategii adecvate. În măsura în care obiectivul imediat este autoedificarea, se înțelege de la sine că cercetarea va păși pe drumul cunoașterii relativ corecte, realizîndu-se în parte în conformitate cu exigențele cercetării

Scanned with OKEN Scanner

științifice. Și aceasta pentru simplul motiv că inițiatorii unor asemenea cercetări nu vor să se înșele pe ei înșiși. Dar întrucît o asemenea cercetare este integrată într-o structură extracognitivă, finalitatea gnoseologică nu poate să nu fie afectată. Pentru că, de fapt, adevărul interesează numai în măsura în care servește ca instrument pentru apărarea unor eresuri. El va „spune" atît cît îi „permite" sistemul în care este integrat. Valoarea urmărită, constatăm, nu este de ordin gnoseologic, ci de natură pragmatică ; interesează, în primul rînd, eficiența, și nu adevărul.

O asemenea experiență ciudată pentru istoria cunoașterii științifice trebuie să reprezinte un avertisment pentru orice cercetare care se vrea științifică. Ea nu poate fi ateistă numai dacă se proclamă ca atare. Și nu poate fi consecvent științifică dacă nu este și ateistă totodată. Investigarea fenomenului religios implică partinitatea, o partinitate care, necondiționat, trebuie să îndeplinească cerința obiectivității, obiectivitatea fiind condiția *sine qua non* a partinității. Frontul ateist nu poate înainta decît în baza cunoașterii obiective, iar cunoașterea, la rîndul ei, nu poate fi consecvent științifică decît dacă evită alternativa teologică înscriindu-se în perimetrul ateismului.

Religia poate fi slujită în strategia sa, paradoxal, de ceea ce îi este opus, de adevăr ; de un adevăr subordonat, care, în consecință, nefiind un adevăr întreg, se depreciază. Ateismul nu este o nouă credință, cum ar spune Feuerbach. Sau, recurgînd la un joc de cuvinte, el este credința adevărului. Ateismul își poate realiza strategia sa numai în baza adevărului, a unui adevăr consecvent.

Din alt unghi de vedere, ateismul se instituie ca *metodă de cercetare* pentru disciplinele religiologice. Nu este vorba, desigur, de o metodă aparte, care ar trebui să funcționeze alături de celelalte metode și tehnici investigative, și cu atît mai puțin de o rețetă ce ar trebui urmată în explorarea obiectului cunoașterii. Dar, întrucît orice act de cunoaștere științifică, indiferent de obiectul său, este numai un caz particular al procesului de cunoaștere prin ceea ce are el general, se impune ființarea și funcționarea metodei generale, de ordin filozofic. Valoarea ateismului ca dialectică aplicată pentru

Scanned with OKEN Scanner

cercetările de ordin sociologic, de psihologie socială etc. care privesc fenomenul religios nu rezultă ca o concluzie impusă cercetătorului de către filozofie, ca un corp de principii străine spiritului științific întrucît sînt elaborate într-un alt sistem, ci rezultă din natura cunoașterii, dialectica fiind imanentă acesteia, indiferent de faptul că cercetătorul este conștient sau nu de o atare situație.

În sfîrșit, ateismul reprezintă *țelul* în virtutea căruia științele religiologice își desfășoară efortul investigativ. Religiologia se înscrie ca subsistem într-un complex de „elemente" a căror finalitate este realizarea concepției ateiste la toți membrii societății. Privit din această perspectivă, ateismul apare, cumva, ca fiind exterior religiologiei, ca un moment ce urmează a ființa în forme nemijlocite după împlinirea cercetării și desfășurarea acțiunii educative.

Într-o viziune sistemică, ateismul, ca dimensiune a vieții umane, este exigența care o impune societatea socialistă în fața cercetării. În consecință, religiologia se va structura lăuntric pentru a răspunde optimal acestei exigențe, contribuind, astfel, la eliminarea stărilor de disfuncționalitate din societate datorate religiei.

Cum am arătat, celelalte forme de conștiință socială cu rol conservator s-au destrămat procesual ca urmare a victoriilor înregistrate pe drumul construcției noii societăți. Religia nu a fost profesată însă numai de reprezentanții fostelor clase exploatatoare pentru a se retrage mai devreme sau mai tîrziu din viața societății. Purtătorii ei, în condițiile socialismului, sînt oamenii muncii, care trebuie respectați așa cum sînt, cu credințele moștenite. Educația ateistă întemeiată pe rezultatele cercetărilor religiologice va trebui desfășurată, în acest caz, numai în cadrul unei politici științifice și democratice, căci problema religiei, ca și celelalte probleme ale vieții sociale, interesează sistemul politic, partidul și statul socialist. „Pentru partidul nostru s-a pus problema să ducă o astfel de politică, încît să nu jignească în nici un fel sentimentele religioase ale cuiva. Desigur, noi, fiind comuniști, avem o concepție materialist-dialectică despre lume, dar, în același timp, considerăm că trebuie să respectăm și credința altora... Ceea ce ne-am propus noi — și ceea ce cred că contează astăzi — este

Scanned with OKEN Scanner

de asigurat ca oamenii care au o credință sau alta să o poată practica nestingheriți" [1].

Activitatea frontului de educare materialist-științifică și umanist-revoluționară nu se poate desfășura decît în condițiile respectării principiului politic al libertății de conștiință statuat ca lege juridică în Constituție.

Depășirea religiei are loc nu prin limitarea ei, ci în cadrul libertății de conștiință. Stînjenirea credinței reprezintă o abatere de la politica democratică a partidului și statului, o încălcare a dreptului socialist — sancționată, în consecință, de legea juridică —, dar și o încălcare a determinismului obiectiv — sancționată, de data aceasta, de legea obiectivă prin efecte negative în raport cu emanciparea firească a omului de credința în supranatural.

Libertatea de conștiință nu este deci o teză cu finalități propagandistice și nici o lozincă politică de conjunctură. Ea se situează, ca principiu politic și normă juridică, în prelungirea unei teorii științifice, care exprimă o situație existențială.

Direcția principală a frontului ateist se realizează prin edificarea unui mod de viață care să nu mai facă posibilă și necesară raportarea omului la supranatural. Cu alte cuvinte, acțiunea hotărîtoare nu vizează nemijlocit fenomenul religios, fiind îndreptată spre condițiile vieții materiale de existență. Iar perfecționarea acestora nu are în vedere lichidarea conștiinței religioase, ci umanizarea vieții oamenilor.

Văzută în această lumină, libertatea de conștință apare ca operă socială. Ea nu poate fi împlinită în mod consecvent numai prin faptul că i se legitimează politic și juridic manifestarea. Realizarea ei are loc procesual prin perfecționarea ansamblului relațiilor sociale, și, în primul rînd, a celor productive.

Frontul ateist se extinde, deci, dincolo de sistemul vieții spirituale ; el funcționează în primul rînd din perimetrul vieții materiale, prin perfecționarea necontenită a condițiilor de existență. Înaintarea pe drumul societății socialiste multilateral dezvoltate, spre comunism, prin dezvoltarea relațiilor interumane în așa fel încît

[1] *Ibidem*, vol. 7, p. 103.

ele să funcționeze tot mai mult în conformitate cu principiul echității sociale, reprezintă baza reală în virtutea căreia împlinirea sarcinilor frontului educativ are loc la un nivel superior.

Această bază, realizată în conformitate cu determinările ei obiective, poate fi și trebuie optimizată, totuși, prin intervenția factorului conștient. Activitatea ideologică desfășurată în vederea formării și dezvoltării conștiinței socialiste la toți oamenii muncii are drept efect limpezirea relațiilor în care se găsesc unii cu alții, funcționarea lor tot mai rațională. Conștientizarea proceselor ce țin de domeniul vieții materiale este urmată, ca act reflex, de limpezirea conștiinței privind eliminarea iraționalului din rațiune. Luminarea minții presupune limpezirea vieții practice. Și invers, orice irațional manifestat în relațiile practice va constitui prilej pentru manifestarea iraționalului în conștiință.

Profesarea nestînjenită a unei credințe nu înseamnă libertate în sensul plenar al cuvîntului. Individul este liber să creadă în supranatural. Iar această libertate este asigurată de orînduirea socialistă. Din faptul că omul religios se manifestă ca subiect care are libertatea de *a crede* nu rezultă că este un subiect *liber*. Libertatea de conștiință a *cetățeanului* (raportul individului cu statul) reprezintă un pas important pe drumul împlinirii libertății individului ca *ființă umană* în raport cu determinismul obiectiv. Dar numai un pas totuși.

Recurgînd la limbajul metaforic folosit de Marx și presupunînd precizările de rigoare, vom constata că religia este o „fericire iluzorie“ a poporului de care acesta are nevoie pentru că își trăiește viața într-o „vale a plîngerii“. Este de la sine înțeles că libertatea de a renunța la o asemenea „fericire“, la iluziile pe care omul și le-a făcut cu privire la propria sa situație presupune, ca verigă necesară, depășirea „situației care are nevoie de iluzii“. Dar atîta timp cît se depune efort pentru depășirea unei asemenea situații trebuie asigurată libertatea de conștiință, și chiar după aceea, ca dovadă a respectului față de om și ca unică modalitate ca acesta să se elibereze de prejudecăți.

Libertatea de conștiință este expresia unei contradicții întrucît prin ea se manifestă condiția neliberă a omului. Ea este însă cadrul necesar, și unicul, în baza

Scanned with OKEN Scanner

căruia se poate înainta consecvent spre eliberarea omului de himere. Statuată prin lege, ea reprezintă condiția ca omul să se *simtă* liber, liber în profesarea credinței sale. *Existențial* — cum este de fapt, și nu cum simte — credinciosul este neliber, pentru că se subordonează necondiționat supranaturalului, considerîndu-se la discreția unui plan divin în care el nu are cum interveni în vreun fel și, pentru că, pe de altă parte, el ignoră determinismul obiectiv în baza căruia își poate cîștiga libertatea autentică. Drumul spre libertatea reală, existențială trece cu necesitate prin libertatea resimțită și care este asigurată în baza principiului libertății de conștiință. Altfel credinciosul nu are cum să se edifice asupra poziției și rolului său în lume — într-o lume în care s-au creat condițiile pentru a fi autentic liber —, întrucît nimeni nu poate hotărî în locul său.

Depășirea procesuală a „situației care are nevoie de iluzii" prin construcția noii vieți nu duce automat la spulberarea iluziilor. În ciuda noului tip de existență socială, care, pentru a funcționa, nu mai are nevoie de religie, aceasta se menține, iar în unele situații poate manifesta o anumită intensificare. Autonomia religiei față de transformările petrecute în existența socială constituie dovada libertății de conștiință, o expresie a faptului că, nedeterminat de noile condiții de viață materială, subiectul poate decide asupra credinței sale. Cu alte cuvinte, existența socială socialistă nu „solicită" funcția religiei ca structură socială, dar oamenii își iau libertatea de a profesa idei religioase, deși ele sînt în contradicție cu sistemul social.

Atîta timp cît omul are nevoie de religie nu se poate vorbi în termeni realiști de posibilitatea lui de a se manifesta ca ființă liberă. Format în sistemul ideilor și al trebuințelor specifice sistemului religios, el se va alinia prin modul său de gîndire și comportamental exigențelor acestuia. Și, de reținut, este format ca ființă care are nevoie de religie, neputîndu-se, deci, manifesta liber în raport cu ea, într-o perioadă ne-liberă, cînd nu poate opta încă.

Dacă individul care profesează credința în supranatural demonstrează, prin aceasta, actul său de independență față de existența socială, libertatea sa vizavi de noile condiții de viață, el este determinat, ne-liber în

Scanned with OKEN Scanner

raport cu sistemul religiei, în care este integrat ca „element". Determinarea nu este, deci, absentă, credința nefiind un act arbitrar, expresia libertății absolute. Mecanismul determinărilor se exercită în procesul de trecere a conștiinței religioase de la o generație la alta, prin influența pe care o exercită subiecții adulți asupra tinerei generații.

Privită în toată complexitatea ei, luînd, deci, în considerare și mecanismul determinărilor ce funcționează în trecerea ideilor și practicilor religioase de la o generație la alta, libertatea de conștiință, rezultă, nu se reduce la a fi un principiu politic și normă juridică, și nu este expresia univocă a raportului dintre existența socială nouă și conștiința religioasă care își ia libertatea de a funcționa în continuare deși nu este cerută de sistemul social socialist. Posibilitatea individului de a opta, de a decide pentru profesarea unei credințe — sau de a fi ateu — presupune și o altă alternativă decît cea propusă de religie.

Eliberat de constrîngerea exercitată asupra lui de către existența socială (de tip alienant, care l-a determinat necondiționat în trecutul istoric să se raporteze la supranatural), individul uman nu poate hotărî decît dacă are de „unde" alege, dacă alături de ideile și practicile religioase (interiorizate în perioada necritică a existenței sale) i se propune și o altă tablă de valori, produse în celelalte sfere ale spiritualității umane. Structurarea ca front ateist a valorilor autentice create de omenire nu reprezintă nicidecum stînjenirea libertății de conștiință, ci dovada funcționării ei, pentru că poți hotărî ca ființă conștientă și liber-voitoare numai atunci cînd ai alternative. Dealtminteri, prezența religiei în conștiința indivizilor invederează faptul că subiecții religioși nu-și fac prea mari scrupule în acest sens, acționînd cu perseverență pentru cîștigarea conștiințelor. Și dacă educația religioasă începe la o vîrstă fragedă, cît mai devreme cu putință, cînd obiectul acțiunii nu se poate numi subiect, ființă capabilă să cîntărească și să filtreze prin propria sa conștiință pentru a selecta și respinge, cu atît mai bine.

Cel care hotărăște asupra drumului ce trebuie urmat este individul, ființa umană. Credința în supranatural sau conștiința atee reprezintă o trăsătură definitorie a

Scanned with OKEN Scanner

personalității. De aceea, religia este tratată ca o problemă particulară.

Cum am mai arătat, conștiința religioasă ființează prin conștiințele indivizilor, ale oamenilor concreți. Iar oamenii interacționează în sistemul relațiilor sociale ca subiecți productivi, politici, morali ș.a.m.d. În societățile trecute, religia a funcționat prin celelalte domenii ale vieții sociale. Societatea socialistă pune individul într-o situație nouă, în alternativa de a reduce dimensiunea fenomenului religios la ceea ce este el — o realitate de domeniul conștiinței, o existență care în esență este subiectivă, care se manifestă ca relație între individ ca subiect religios și obiectul credinței sale —, asigurînd totodată cadrul instituțional necesar pentru desfășurarea practicilor cultice corespunzătoare.

Considerarea religiei ca o chestiune particulară este nu numai o teză științifică, ci și un principiu profund democratic, întrucît fiecare cetățean are dreptul, consfințit prin lege, de a profesa o credință sau alta, sau de a fi ateu, fără nici un fel de discriminări. Pentru o gîndire încărcată cu prejudecăți faptul pare paradoxal, de neadmis. Cum să fie posibil ca statul care se declară ateu să profeseze o politică profund democratică față de religie, deci față de concepția căreia i se opune ? Or, cum spune Marx, „nu așa-zisul stat *creștin,* care recunoaște creștinismul ca temelie a lui, ca religie de stat și care de aceea are o atitudine exclusivistă față de toate celelalte religii, este statul creștin desăvîrșit, ci mai degrabă statul *ateu,* statul *democrat,* statul care acordă religiei un loc numai printre celelalte elemente ale societății civile“ [2].

Caracterul particular al religie rezultă în mod evident cînd se pune problema obiectului ei, considerată centrală de însăși conștiința religioasă. Obiectul venerației se află în conștiința oamenilor, și numai în conștiință. El se referă la o realitate trancendentă care nu are nici o corespondență de esență cu lumea materială, cu viața socială. Tocmai de aceea, credinciosul se poate retrage în sine, în lumea lui lăuntrică, izolîndu-se de ceilalți oameni, de valori, de clocotul vieții, pentru a trăi în prezența obiectului credinței sale.

---

[2] Marx—Engels, *Opere,* vol. 1, București, ESPLP, 1957, p. 392.

Scanned with OKEN Scanner

Atitudinea statului socialist față de religie, respectiv, considerarea ei ca o chestiune particulară, presupune un comportament corespunzător din partea subiectului religios. El trebuie să respecte politica statului, după cum statul respectă convingerile sale, să nu amestece credința sa în sfera activităților desfășurate în celelalte domenii ale vieții sociale. Religia are, prin natura ei, posibilitatea de a acționa în locul sau în prelungirea ideilor politice, juridice, morale etc. Nu rezultă, de aci, că omul religios trebuie să traducă în realitate o asemenea posibilitate. În măsura în care procedează astfel, el se va manifesta ca subiect politic, subiect juridic, moral etc. Iar prin aceasta încalcă natura specifică a religiei, întrucît nu o mai consideră o chestiune particulară, o problemă ce ține de persoana sa, de faptul că *el* se află în raport cu supranaturalul. „Scindarea omului în *om public* și în *om privat*... nu este o treaptă oarecare a emancipării politice, ci *desăvîrșirea* ei“ [3]. O desăvîrșire care se concretizează, între altele, în aceea că fenomenul religios se desfășoară esențialmente ca demers religios, deci, ca nimic altceva.

Manifestat ca relație între subiectul care crede și obiectul credinței, actul religios se petrece, ca atare, în perimetrul subiectivității umane. Depășirea limitelor acestui raport, respectiv a cadrului instituțional specific lui, înseamnă, în fapt, încălcarea dimensiunilor religiei, ignorarea scindării între omul public și omul privat. De aceea, o primă cerință care se pune în fața educației materialist-științifice și umanist-revoluționare se referă la statutul religiei ca problemă particulară. „Politica partidului și statului nostru, întreaga viață socială se întemeiază pe respectul credinței oamenilor, pe libertatea conștiinței, pe manifestarea liberă a cultelor în cadrul legilor statului, pornind de la faptul că, indiferent de credința sa religioasă, fiecare cetățean, fiecare slujitor al unui cult sau altul trebuie să respecte legile și să servească cauza edificării noii orînduiri socialiste în România“ [4].

Îndeplinindu-și conștiincios sarcinile care îi revin ca membru al societății socialiste, ca „om public“, asemenea

---

[3] *Ibidem.*
[4] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, vol. 13, p. 96.

Scanned with OKEN Scanner

celorlalți, subiectul religios răspunde democrației socialiste, beneficiind ca atare, ca toți ceilalți, de toate drepturile, fără nici o limitare. În măsura în care este conștient că religia, credința este o problemă a sa, el își poate îndeplini în mod corect oricare din sarcinile sociale care îi revin.

În cazul în care va face din credință mijloc de acțiune în sistemul relațiilor sociale, în practica vieții laice, el nu va afecta numai statutul religiei, ci și buna desfășurare a activităților din celelalte domenii ale sistemului social, încălcînd libertatea celorlalți. Manifestîndu-se ca subiect religios și în funcția socială pe care o îndeplinește, el nu poate să nu afecteze într-un fel anume situația celorlalți. Ceea ce este particular are, în acest caz, efecte contrare, de ordin social. Procesele sociale desfășurate în cadrul sistemului productiv, educativ, științific etc. pot fi (și sînt) stînjenite în împlinirea finalităților *specifice* atunci cînd are loc suprapunerea discursului religios, extinderea lui progresivă dincolo de instituțiile specifice. De aceea, respectarea libertății de conștiință a credinciosului este numai un aspect al problemei, celălalt impunîndu-se ca exigență în fața acestuia : la rîndul său, și credinciosul trebuie să respecte idealul și convingerile celorlalți oameni și să nu întreprindă acțiuni care să stînjenească traducerea lor în viață. Trebuie să-i fie clar că libertatea este de conștiință și de practică religioasă în cadrul specific sistemului religios, că dincolo de aceste limite el se va manifesta ca „om public" în domeniul determinărilor obiective, în celelalte sisteme ale vieții sociale. Or, aici funcționează necesitatea obiectivă și, ca atare, nu poate fi vorba de libertate decît în măsura în care această necesitate este cunoscută și dominată în practică, iar îndeplinirea acestor exigențe este posibilă numai prin cunoașterea profundă realizată de știința socială și activitatea întregului popor desfășurată sub conducerea partidului.

Omul religios se bucură și trebuie să se bucure de libertate de conștiință. Dar, contrar unei asemenea situații garantată în mod consecvent de statul socialist, el se va manifesta ca ființă ne-liberă, fiind, în conștiință, mereu dependent de forța supranaturală, față de care se simte neputincios și înfricoșat, ignorînd calea reală de construcție a libertății. Situîndu-se pe pozițiile ate-

Scanned with OKEN Scanner

ismului, el va cunoaște și va înțelege mecanismele vieții sociale, acțiunea determinismului obiectiv, putînd să acționeze în cunoștință de cauză, deci, cu eficiența scontată, supunînd necesitatea. Ateism înseamnă, în fapt, libertate în sensul plenar al cuvîntului, religia fiind dovada non-libertății.

Ateismul, conceput astfel, nu este numai o nouă concepție, o nouă atitudine despre viață diametral opusă religiei, ci rezultatul *dezvoltării sociale în ansamblu*, este sinteza originală a întregului proces de emancipare a ființei umane.

Ateismul și religia nu reprezintă atît două tendințe, două concepții divergente dar simultane, cît mai degrabă două momente ale unui proces istoric, două modalități fundamentale în devenirea societății. Ele apar nu atît ca două teorii explicative opuse, cît ca două *moduri de viață umană*. Religia este viața trecută a omenirii, ateismul reprezintă viitorul care a și început. Prin înfăptuirea lui are loc trecerea de la *omul religios* la *omul Om*.

Scanned with OKEN Scanner

CUPRINS

I. ORIGINEA ŞI DEVENIREA ISTORICĂ A RELIGIEI . 5

1. Probleme preliminare 5
2. Perioada prereligioasă 9
3. Fiinţa religioasă ca ipostază posibilă a condiţiei umane . 15
4. Practica umană şi conştiinţa religioasă 23
5. Condiţiile social-obiective ale apariţiei conştiinţei religioase 46
6. Condiţiile gnoseologice ale apariţiei religiei 72
7. Formarea ideii despre supranatural 100
8. Evoluţia fenomenului religios — reflectare a devenirii istorice a vieţii sociale 129

II. ESENŢA ŞI STRUCTURA FENOMENULUI RELIGIOS . 144

1. Religia ca fapt de conştiinţă 144
2. Specificitatea religiei ca fenomen social 154
3. Independenţa relativă a conştiinţei religioase . . . 176
4. Religia ca formă de înstrăinare 188

III. DIMENSIUNILE SOCIALE ALE RELIGIEI 230

1. Religia — fenomen social complex 230
2. Religia şi ştiinţa 244
3. Religia şi morala 264
4. Religia şi arta 270
5. Religia şi sistemul politic 281
6. Religia şi sistemul juridic 288
7. Religia şi filozofia 292

IV. DESTINUL ISTORIC AL RELIGIEI 299

1. Coordonate ale fenomenului religios în condiţiile socialismului 299
2. Ateismul — expresie a libertăţii umane 307

Scanned with OKEN Scanner

Redactor: MIRCEA RADIAN
Tehnoredactor: CONSTANTIN IORDACHE

Coli de tipar: 20,5. Bun de tipar: 13.02.1982.

Tiparul executat sub comanda
Nr. 662 la
Întreprinderea poligrafică
„13 Decembrie 1918",
str. Grigore Alexandrescu nr. 89-97
București,
Republica Socialistă România

Scanned with OKEN Scanner